

**Univerzita Karlova**  
**Filozofická fakulta**  
**Ústav filosofie a religionistiky**

**Diplomová práce**

**Bc. Jakub Kožíšek**

**Jaké je to být vědomý? Možnosti poznání subjektivního  
charakteru zkušenosti**

**Subjective character of experience: What is it like to be a  
conscious agent?**

**Praha 2019**

**Vedoucí práce: doc. James Hill, Ph.D.**

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne .....

.....

Jakub Kožíšek

### **Poděkování:**

Rád bych poděkoval docentu Jamesi Hillovi za ochotu a trpělivost při vedení této práce.

## **Abstrakt:**

V článku *What is it like to be a bat?* definuje Thomas Nagel vědomí pomocí subjektivního charakteru zkušenosti. Organismus je vědomý, pokud existuje něco, co je jako být tímto organismem. Věda však svět popisuje objektivně, z perspektivy osoby třetí, protože při pokusech zkoumat vědomí selhává, neboť subjektivní charakter zkušenosti ze své podstaty zcela opomíjí. Přesto Nagel v závěru článku navrhuje vznik objektivní fenomenologie, jejímž cílem by bylo subjektivitu vědomí popsat. Otázka, již si ve své diplomové práci polořím, zní, zda a případně do jaké míry je takovou metodou heterofenomenologie Daniela Dennetta.

## **Klíčová slova:**

Nagel, Dennett, vědomí, subjektivní charakter zkušenosti, heterofenomenologie.

## **Abstract:**

In his article *What is it like to be a bat?* Thomas Nagel defines consciousness by subjective character of experience. An organism is conscious if there is something that it is like to be that organism. Science describes the world objectively, from the third person perspective. That is the reason why it fails to cope with consciousness – it misses the subjective character of experience. In spite of that, Nagel proposes a new method for studying subjectivity of consciousness, which he calls „objective phenomenology“. In my thesis, I want to find out if Daniel Dennett’s heterophenomenology is or could be that method.

## **Key words:**

Nagel, Dennett, consciousness, subjective character of experience, heterophenomenology.

## Obsah:

1. Úvod.....	6
2. Jaké je to být netopýrem?	
a) Objektivní a subjektivní perspektiva.....	8
b) Subjektivní charakter zkušenosti a prostor pro skepsi	
I. Je to nějaké být námi?.....	12
II. Víme, jaké to je být námi? A druhými lidmi?.....	16
c) Nagelův návrh.....	21
3. Heterofenomenologie	
a) Je to nějaké být Danielem Dennettem?.....	26
b) Heterofenomenologie	
I. Mezi perspektivou první a třetí osoby.....	30
II. Heterofenomenologie a fikce.....	34
III. Napětí mezi manifestním a vědeckým obrazem světa.....	37
c) Inverzní Leibniz.....	43
4. Polemika	
a) Fikční světy nejsou fixní.....	45
b) Repertoár heterofenomenologie.....	49
5. Závěr.....	56
6. Literatura.....	59

## 1. Úvod

K tématům, která jsou v současné anglosaské filosofii mysli nejdiskutovanější, patří tázání po podstatě vědomí. Vědomí je něco, s čím má každý člověk bezprostřední osobní zkušenosti a co lidský život bytostně charakterizuje. V praktických stránkách života vědomí nepatří k nejproblematictějším jevům, zdraví jedinci disponují schopnostmi se jak sami v sobě, tak v druhých lidech v zásadě vyznat. Po teoretické stránce však jde o zapeklitý problém. Ačkoliv bylo v posledních desítkách let vynaloženo velké úsilí do snahy vědomí vědecky prozkoumat, v klíčových i dílčích otázkách mezi odborníky nadále přetrvávají hluboké rozpory. Jeden z bodů, na němž nepanuje shoda, se týká subjektivity vědomí. Filosof Thomas Nagel považuje subjektivní charakter zkušenosti za natolik významný, že jeho pomocí vědomí definuje. Vědomý je takový organismus, pro nějž existuje něco, co je jako být tímto organismem; zkušenost je vědomá, pakliže pro nějaký organismus existuje něco, co je jako mít takovouto zkušenost. V první části práce se pokusím ukázat, jak Nagel pro tuto definici za užití myšlenkového experimentu s netopýrem argumentuje. Pak jeho pojetí subjektivního charakteru zkušenosti coby *explananda* teorie vědomí podrobím hlubšímu rozboru.

Podle Nagela víme, jaké je to být námi, k fenomenalitě naší zkušenosti máme bezprostřední přístup z perspektivy první osoby. Věda však svět popisuje objektivně, z perspektivy osoby třetí, což je důvod, proč při pokusech poznat vědomí selhává: subjektivní charakter zkušenosti zcela opomíjí. Nagel přesto přichází s nečekaným návrhem vzniku objektivní fenomenologie, jejímž cílem by bylo subjektivitu vědomí zachytit. Tento návrh je však bohužel jen letmo zmíněný a nevypracovaný, proto se jej pokusím na základě širšího kontextu Nagelova myšlení upřesnit.

Hlavním úkolem pro druhou, rozsáhlejší část práce bude zjistit, zda a případně do jaké míry Nagelově objektivní fenomenologii odpovídá heterofenomenologie, kterou coby metodu pro zkoumání vědomí předkládá filosof Daniel Dennett. Aby bylo možné pochopit, v čem heterofenomenologie spočívá, je třeba ji nejen důkladně vyložit, ale učinit tak v rámci celkového kontextu Dennettovy teorie vědomí, kterou však považuji za

interpretačně obtížnou a ne zcela jasnou právě v otázce subjektivity vědomí. To pokládám za hlavní obtíž, s níž bude zapotřebí se vyrovnat. Na druhou stranu, kontrastní postoje obou filosofů k subjektivnímu charakteru zkušenosti, který Nagel chápe jako definiční rys vědomí a Dennett jako „fikci“, „iluzi“ či „projekci“, umožní problém nahlédnout ze zcela odlišných perspektiv.

Heterofenomenologii chci následně podrobit vlastní kritice, která částečně vychází z rozsáhlých diskuzí, jež Dennettova práce ve filosofických kruzích vyvolala. Mé připomínky budou narážet na podle mého soudu zjednodušující způsob, jakým Dennett přistupuje k činnosti, která je k práci heterofenomenologa v důležitých aspektech analogická – k interpretaci literárního textu. V krátkosti se hodlám zamyslet, zda a případně jakým způsobem by se heterofenomenologie mohla změnit, aby se k subjektivitě vědomí přiblížila.

Co se týče textové báze, v částech věnovaných Nagelovi budu především vycházet z jeho článku *What is it like to be a bat?*, eseje *Subjective and Objective* a knihy *The View From Nowhere*, zohledním však i Nagelův poslední titul *Mind and Cosmos*, byť jen v minimální míře. Pokud jde o Dennetta, v úvahách o heterofenomenologii se budu opírat především o knihu *Consciousness Explained* a dva pozdější články, v nichž svou metodu reviduje, nebo přinejmenším jinak formuluje. Nápomocná mi bude také Dennettova poslední kniha *From Bacteria to Bach and Back*, v níž některé své postoje vyjadřuje otevřeněji a jasněji než v předchozích spisech. Nad rámec prostudování heterofenomenologické metody tak tato práce představí stanoviska jednoho z nejvlivnějších žijících autorů filosofie mysli v jejich nejaktuálnější podobě.

## 2. Jaké je to být netopýrem?

### a. Objektivní a subjektivní perspektiva

Nagelův článek *Jaké je to být netopýrem?* (*What is it like to be a bat?*), který poprvé vyšel v roce 1974 a stal se jedním z nejčtenějších textů anglosaské filosofie mysli, proslul především jako intuitivně přesvědčivá kritika redukcionismu a fyzikalismu. Nagel jej psal v době, kterou označuje za dobu „redukcionistické euforie“, již podle jeho názoru vystihuje všeobecně přijímaný názor, že vyčerpávající popis světa poskytuje jeho redukce na entity a principy zkoumané fyzikou, případně ještě chemií a biologií.<sup>1</sup> Fyzikalistická redukce se snaží vysvětlit vše mentální v rámci materialistické ontologie: stavy mysli jsou ve skutečnosti stavy mozku, mentální události jsou událostmi tělesnými. Nedostatečnost redukcionistického přístupu podle Nagela vychází najevo v souvislosti s řadou filosofických témat, například v otázce smyslu a absurdity lidského života, smrti, svobodné vůle a determinismu nebo personální identity, především však v nesprávném chápání vědomí (*consciousness*), nebo dokonce v jeho úplném opomenutí.<sup>2</sup>

Nejde přitom o omyl nahodilý, ale naopak přímo vyplývající z metody, jíž se fyzika a další podobné obory řídí. K předmětům svého zájmu musí přírodovědec přistupovat nezaujatě, to znamená z objektivního stanoviska, z perspektivy třetí osoby. Nagel vysvětluje, že zaujetí objektivní perspektivy třetí osoby spočívá v minimalizaci či úplném zbavení se individuálně-druhových specifí, skrze něž věc na zkoumajícího působí. Chceme-li určit, jaká je teplota nějakého předmětu, neřídíme se podle pocitů tepla či chladu, jež v nás zkoumaný objekt při doteku vzbuzuje, ale údaji naměřenými

---

<sup>1</sup> Srv. např. Peregrin J., *Kapitoly z analytické filosofie*, Filosofia, Praha, 2005, str. 201; Hill J., Mihálik J.: *Vědomí bez redukce. Antologie esejů ze současné filosofie mysli*, Smršť, Praha, 2015, str. 1-18

<sup>2</sup> Srv. Nagel, T.: *Subjective and objective* in Nagel, T.: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York, 1979, str. 196-206; Nagel, T.: *The View From Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1989, str. 3-4



teploměrem. „Nepopisujeme jej [tj. *zkoumaný objekt*] pomocí dojmů, které dělá na naše smysly, nýbrž pomocí jeho obecnějších účinků a vlastností, jež jsou zjistitelné jinak než prostřednictvím lidských smyslů. Náš popis je tím objektivnější, čím méně závisí na specificky lidské perspektivě.“<sup>3</sup> Z Nagelovy poslední knihy *Mind and Cosmos* lze pro lepší představu o jeho filosofické pozici stručně doplnit, že procesem zaujetí objektivního stanoviska a abstrakcí od lidské smyslovosti rozumí příklon k rozumu, jenž zachycuje smysly transcendingující, racionálně postižitelné vlastnosti objektu. Nutno podotknout, že myšlenku, že by i lidský rozum byl podobně jako smysly perspektivní, a tudíž neobjektivní, Nagel nepřipouští. Myšlení, zdůvodňování a další kognitivní kapacity dostupné člověku (a v zárodku i některým dalším vyšším savcům) podle něj spolehlivě umožňují překrok z okamžitě daného, žitého světa smyslů a instinktů ke skutečnější, pravdivé realitě.<sup>4</sup> Zaujetí objektivního stanoviska nikdy není možné, aniž by se původně vyšlo ze subjektivního, neboť subjektivní objektivnímu časově předchází a je podmínkou jeho možnosti. Jak Nagel podotýká v knize *The View from Nowhere*, bez původní subjektivní perspektivy bychom nemohli provozovat ani fyziku, ani žádnou jinou exaktní vědu, a už jen proto musí být subjektivní podstatnou součástí každého důvěryhodného pohledu na svět – jinak máme co do činění s „objektivní slepotou“.<sup>5</sup>

Mezi subjektivní a objektivní perspektivou platí explanační asymetrie. Zatímco objektivnější rysy skutečnosti nelze vysvětlit subjektivnějšími, opačný postup možný je, například sekundární kvality můžeme vysvětlit pomocí kvalit primárních. Reduktivní spění k objektivitě je v rámci explanace jistě vhodnou strategií při řešení řady úkolů, nepřímá úměra – čím méně specificky lidské perspektivy, tím objektivnější popis – je

---

<sup>3</sup> Nagel, T.: Jaké je to být netopýrem? in Hill, J., Mihálik, J. (eds.): Vědomí bez redukce. Antologie esejů ze současné filosofie mysli, Smršť, Praha, 2015, str. 30

<sup>4</sup> Srv. Nagel, T.: *Mind and Cosmos*, Oxford University Press, New York, 2012, str. 71-2. Z Nagelovy poslední knihy *Mind and Cosmos* jasně číší důvěra ve schopnost lidského rozumu objevovat „věčné pravdy“, a to i v otázkách morálních: „Myšlení a zdůvodňování jsou správné nebo nesprávné na základě něčeho nezávislého na názorech myslících, a dokonce i na komunitě myslících, k níž náleží. Považujeme se za mající schopnosti k utvoření pravdivých názorů o světě kolem nás, o bezčasých oblastech logiky a matematiky a o tom, co je správné konat. Nepovažujeme tyto schopnosti za neomylné, ale myslíme si, že jsou často spolehlivé, v objektivním smyslu, a že nám mohou poskytovat poznání. Přirozený vnitřní postoj člověka předpokládá, že existuje skutečný svět, že mnoho otázek jak faktických, tak praktických má správné odpovědi a že existují normy myšlení, které, pokud je budeme následovat, nás povedou směrem ke správným odpovědím na tyto otázky. (...) Matematika, věda a etika jsou vystavěny na takovýchto normách.“ Tamtéž, str. 72

<sup>5</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 7-8

patrně v mnoha lidských činnostech nesmírně efektivní. Podle Nagela je obvyklé a do značné míry v pořádku uvažovat tak, že cokoliv, co se má kvalifikovat jako skutečné, musí mít rysy, jež lze nahlížet neosobně, nezaujatě, z více perspektiv. Není obtížné pochopit, že stanovisko, jež pozorující zaujímá, může být zdiskreditováno jeho tělesným ustrojením, konkrétními vlastnostmi či povahou nebo aktuálním stavem, v němž se nachází. Pochopitelným krokem je tudíž snaha vystříhat se či alespoň umenšit ty formy vnímání, v nichž diskreditace či porušení mohou spočívat, a obrátit se k těm, jež jsou k omylnosti méně náchylné.<sup>6</sup> Člověk je však bytost vrostlá do své konkrétní, partikulární, subjektivní perspektivy, která, jak píše Nagel, tvoří podstatu jeho vnitřního světa, v případě prožitku samého proto nemůže být vynechání jeho subjektivní jakosti posunem ke skutečné povaze fenoménu, ale naopak vzdálením se od ní. „Jistě se zdá být nepravděpodobné, že bychom se ke skutečné povaze lidského prožitku přiblížili tak, že bychom opustili konkrétnost lidské perspektivy.“<sup>7</sup>

Nagel tuto svou úvahu ilustruje známým myšlenkovým experimentem s netopýrem. Jestliže má netopýr nějaké prožitky, o čemž se pro účel úvahy nepřipouští pochybnost, tak je sobě vlastním způsobem prožívá. Pokud se budeme pokoušet představit si, jaké to je být netopýrem, ve skutečnosti si jen představíme, jaké je dělat to, co dělá netopýr, pro člověka. Díky lidské imaginaci si dokážeme více či méně živě představit, jaké to je viset v jeskyni hlavou dolů, mít blány na končetinách, létat či lapat ústy hmyz. Nedokážeme se však vžít do tak odlišného tvora, jako je netopýr, představit si, jaké je to viset, létat nebo požírat hmyz pro netopýra. Navíc, netopýr vnímá své okolí pomocí sonaru, tedy smyslem, který člověk postrádá. Naše představivost je neadekvátní k získání pojetí o tom, jaké to je vnímat sonarem. Dokážeme sice konstruovat schematické koncepce o netopýřím „vidění“, například popíšeme-li je jako trojrozměrné, vpřed namířené vnímání, nicméně tím popisujeme pouze objektivní, nikoliv subjektivní stránku vnímání sonarem. Tu podle Nagela zcela míváme. Na otázku, jaké je to vnímat sonarem či jaké je to být netopýrem, nemáme žádnou uspokojivou odpověď.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Nagel, T.: Subjective and objective, str. 202, 208

<sup>7</sup> Nagel, T.: Jaké je to být netopýrem?, str. 31-32

<sup>8</sup> Srv. tamtéž, str. 22-25

Nagel se domnívá, že jde o zásadní potíže. Formulka „existuje něco, co je jako být netopýrem“ podle něj vyjadřuje subjektivní charakter zkušenosti (*subjective character of experience*) netopýra, jeho vnitřního prožitku, který je právě tím, co redukcionismus nikdy nemůže zachytit. Lze tak spolu s Christopherem Hillem formulovat tezi, která Nagelovu kritiku redukcionismu ve vztahu k vědomí jednoduše vystihuje: subjektivní charakter zkušenosti nejde pochopit z objektivní perspektivy, je třeba zaujmout perspektivu organismu, jemuž se zkušenost děje.<sup>9</sup> Z toho důvodu redukcionistický přístup nikdy nemůže podat smysluplné vysvětlení vědomí, protože právě subjektivní charakter zkušenosti je podle Nagela tím, čím se vědomí vyznačuje.<sup>10</sup>

Z dosavadního výkladu by mohl vzniknout mylný dojem, že objektivní a subjektivní jsou podle Nagela protiklady, dva výlučné způsoby nahlížení světa. V některých textech naopak zdůrazňuje, že jde spíše o dva póly, ve spektru mezi nimiž lze zaujmout mnoho stanovisek s různými poměry subjektivního a objektivního. „Ačkoliv budu hovořit o subjektivním hledisku a objektivním hledisku, jsou to jen zkratky, protože neexistují dvě hlediska, dokonce ani dvě takové kategorie, do nichž by se mohla specifitější hlediska zařadit. Namísto toho existuje polarita.“<sup>11</sup> Měli bychom tedy hovořit o spění k subjektivnějšímu nebo objektivnějšímu pohledu na danou záležitost. To znamená, že objektivita pro Nagela není nějakým ultimátním popisem světa, ale „metodou rozumění“, jak píše v knize *The View from Nowhere*.<sup>12</sup>

Nagel upřesňuje, že rozdíl mezi subjektivním a objektivním je relativní: druhově lidské stanovisko je objektivnější než perspektiva jednotlivce, ale subjektivnější než hledisko fyziky či jiných přírodních věd.<sup>13</sup> Proces zaujetí objektivního stanoviska lze podle něj znovu a znovu opakovat, a tím dospívat ke stále objektivnějším poznatkům. Hrozí však, že takové počínání vyústí ve „falešnou objektivizaci aspektu reality, který nemůže být lépe pochopen z objektivnějšího stanoviska“. <sup>14</sup> To znamená, že objektivita je podle Nagela částečná: pokud chceme získat objektivnější poznání nějakého aspektu

---

<sup>9</sup> Srv. Hill, Ch.: Of Bats, Brains, and Minds in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38, No. 1, International Phenomenological Society, 1977, str. 101

<sup>10</sup> Nagel, T.: Jaké je to být netopýrem?, str. 22-25

<sup>11</sup> Nagel, T.: Subjective and objective, str. 206

<sup>12</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 4

<sup>13</sup> Srv. tamtéž

<sup>14</sup> Srv. tamtéž

světa, můžeme „poodstoupit“ od našeho výchozího postoje k tomuto aspektu, čímž získáme jeho nový, objektivnější koncept, původní postoj následně prohlásit za subjektivnější a pokusit se jej do nového integrovat, avšak to nebude vždy možné, například v případě subjektivní perspektivy samé.<sup>15</sup> „My a naše osobní perspektivu patříme ke světu. Jedna mez, na kterou snaha o dosažení objektivitu narazí, se objeví, když se otočí zády k já (*self*) a snaží se zahrnout subjektivitu do své vlastní koncepce reality.“<sup>16</sup> A právě toho se objektivistická věda podle Nagela dopouští při pokusech o vysvětlení vědomí.

## **b. Subjektivní charakter zkušenosti a prostor pro skepsi**

### **i. Je to nějaké být námi?**

Subjektivní charakter zkušenosti spočívá v souboru bezprostředních fenomenologických kvalit, jež organismus zakouší při jejím prožívání. Čili, jak píše Christopher Hill v článku *Of Bats, Brains, and Minds*, jde o charakter zkušenosti, tak jak je vnímán organismem, který skrze ni žije.<sup>17</sup> Nagel vystihuje subjektivní charakter zkušenosti slovy, že existuje něco, co je jako být organismem, který vědomou zkušenost má. Organismus má subjektivní charakter zkušenosti, „pokud to nějaké je být tímto organismem – pokud to nějaké je pro tento organismus.“<sup>18</sup> Nagel tak čtenáři poskytuje hned dvojí definici vědomí, jak upozorňuje filosof Peter Hacker. Jednak podává výměr vědomého organismu: organismus je vědomý nebo má vědomou zkušenost, pokud pro tento organismus existuje něco, co je jako být tímto

---

<sup>15</sup> Srv. tamtéž, str. 4-5

<sup>16</sup> Tamtéž, str. 6

<sup>17</sup> Srv. Hill, Ch.: *Of Bats, Brains, and Minds*, str. 100

<sup>18</sup> Srv. Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 20

organismem. Jednak podává výměr vědomé zkušenosti: zkušenost je vědomá, pokud pro nějaký organismus existuje něco, co je jako mít tuto zkušenost.<sup>19</sup>

Existenci takto definovaného vědomí Thomas Nagel v článku *Jaké je to být netopýrem?* nijak neprokazuje. Zřejmě to považuje za zbytečné, subjektivní charakter zkušenosti, zdá se, chápe zkrátka jako fakt, který není třeba nijak dokládat. Každý ví, že to nějaké je být jím, tvrdit opak by bylo absurdní. Se stejnou mírou jistoty každý rovněž ví, jaké to subjektivně<sup>20</sup> je být jím, přestože to ne vždy dokáže dobře vyjádřit.<sup>21</sup> Obojí je obsaženo či vyplývá z Nagelova textu a obě tvrzení se na první pohled zdají přesvědčivá a konsenzuální, ostatně, proto se také článek *Jaké je to být netopýrem?* stal tak populárním. Někteří myslitelé, nepřekvapivě především z fyzikalistických a reducionistických kruhů, však k subjektivnímu charakteru zkušenosti zaujímají negativní postoj. Domnívám se, že takovou skepsi není radno předem odmítnout jako neopodstatněnou už z toho důvodu, že v minulosti nastaly případy, kdy významná část vědecké komunity věřila v existenci něčeho, co se horečně snažila vysvětlit, aby později vyšlo najevo, že šlo o pouhý *flatus vocis*. Jako příklad může posloužit teorie flogistonového hoření.<sup>22</sup> Soudím, že vyličít některé argumenty proti Nagelovi bude prospěšné, byť úvaha, že subjektivní charakter zkušenosti je dalším flogistonem, na první pohled příliš přesvědčivě nevypadá.

Jedním ze skeptiků je filosof Peter Hacker, který ve svém článku *Is there anything it is like to be a bat?* tvrdí, že subjektivní charakter zkušenosti je „mystifikace“ a „filosofická imaginace“.<sup>23</sup> Hacker nejprve pozorně odstiňuje význam slovního spojení „jaké to je mít vědomou zkušenost“, který Nagel nesmí mít při definování vědomí na mysli. Zeptáme-li se někoho, jaké to je slyšet lesní roh, zřejmě nám začne popisovat pocity, jež v něm zvuk vyvolává, a to pomocí „postojových predikátů“ (*attitudinal*

---

<sup>19</sup> Srv. Hacker, P.M.S.: *Is there anything it is like to be a bat?* in *Philosophy* 77, The Royal Institute of Philosophy, 2002, str. 159

<sup>20</sup> Kladu důraz na slovo subjektivně, abych tvrzení odlišil od otázky, již se Nagel v článku *Jaké je to být netopýrem?* věnuje, totiž zda má smysl se ptát, jaké naše prožitky skutečně, objektivně jsou v protikladu k tomu, jak se nám jeví. Srv. Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 36

<sup>21</sup> Srv. Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 26

<sup>22</sup> Elementární vysvětlení flogistonové teorie je k dispozici on-line zde: [https://en.wikipedia.org/wiki/Phlogiston\\_theory](https://en.wikipedia.org/wiki/Phlogiston_theory) (Přístup 14.11.2018)

<sup>23</sup> Abych byl přesný, že jde o imaginaci a filosofickou fikci, Hacker prohlašuje o kváliích (*qualia*). Ty ale definuje právě pomocí Nagelova subjektivního charakteru zkušenosti, s nímž se v celém článku vypořádává. Srv. Hacker, P.M.S.: *Is there anything it is like to be a bat?*, str. 158

*predicates*). Bude tvrdit, že poslouchat hornu je příjemné či nepříjemné, zábavné či nudné, přitahující či odpuzující pozornost a tak podobně. Každá zkušenost může v člověku vyvolávat takové afektivní stavy, a tudíž i stát se subjektem postojových predikátů, tvrdí Hacker. <sup>24</sup> Ty však nevystihují to, co se míní jakostí, kvalitou prožitku vědomé zkušenosti. Jednak, dva odlišné objekty, třeba zvuk lesního rohu a zvuk anglického rohu, v člověku mohou vyvolat totožné emoční či postojové response, pocit znuděnosti či úžasu. Přitom je jasné, že jde o dvě různé zkušenosti. Jednak, všední objekty většinou vůbec žádné pocitové reakce nevyvolávají. „Vidět objekt A (lampu pouličního osvětlení) je jiná zkušenost než vidět objekt B (poštovní schránku). Váže se k tomu i jiný pocit? Ne. A neváže se k tomu ani pocit stejný, protože vidět tyto dva objekty neevokuje žádnou odezvu. S jejich viděním se nepojil naprosto žádný kvalitativní pocit.“ <sup>25</sup>

Hacker, jak je patrné z poslední citované věty, nechce jen upozornit, že je třeba nesměšovat subjektivní charakter zkušenosti s emocemi, které vyvolává, či s postoji, jež k němu jejich nositel zaujímá. Jeho kritika míří hlouběji, snaží se zpochybnit samou existenci subjektivního charakteru zkušenosti. Sugestivně podotýká, že je pozoruhodné, že Nagel ani další myslitelé hájící subjektivní jakost prožitků nikdy neřeknou, byť s ohledem k jedné jediné zkušenosti, jaké to pro někoho je ji mít, a uštěpačně se ptá, v čem se liší subjektivní charakter vidění červeného a zeleného jablka. <sup>26</sup> Sám tvrdí, že nikoliv v tom, jak subjekt jejich vnímání kvalitativně prožívá či pociťuje, protože vnímání nespočívá v tom, že subjekt má nějaké prožitky či pocity. Podle Hackera se liší výhradně objektem. To podle něj platí i pro všechny ostatní smysly, nejen zrak. „Jistě, vůně růže je kvalitativně docela odlišná od vůně šeríku, ale vůně není kvalitou zkušenosti čichání, ale předmětem takové zkušenosti.“ <sup>27</sup>

Jenže nic z toho Nagel tvrdit nechce, neztotožňuje jakost prožitku ani s jeho předmětem, ani s postoji, jež k němu subjekt může zaujímat. Jistěže zvuk není kvalitou sluchových vjemů, spíše coby jejich objekt svými vlastnostmi (tj. frekvencí, výškou, barvou a hlasitostí) spoluurčuje, jaká bude jejich jakost. Mechanické vlnění vyvolané

---

<sup>24</sup> Srv. tamtéž, str. 162

<sup>25</sup> Tamtéž, str. 161

<sup>26</sup> Srv. Tamtéž, str. 160, 167

<sup>27</sup> Tamtéž, str. 162

smýkáním žíně po kovové struně však samo o sobě nijak nezní, není „nějaké“, na rozdíl od subjektivního prožitku poslouchání rezonujícího violoncella. Kdyby se zvuk violoncella lišil od zvuku violy pouze fyzikálními vlastnostmi, nikoliv kvalitativním charakterem, který člověk zakouší při jejich poslechu, nebylo by možné mezi zvuky nástrojů posluchu rozlišovat. Bez subjektivního charakteru zkušenosti by nebyl žádný prožitkový rozdíl mezi tím, jak zvuky slyší člověk při vědomí a osoba v bezvědomí, jejíž mozek rovněž přijímá řadu podnětů z okolí. To pochopitelně platí obecně – pokud by se nějaký vědomý stav A prožitkově nijak nelišil od vědomého stavu B, nebylo by možné mezi nimi rozlišovat.<sup>28</sup> Právě tak je podle mého názoru vhodné interpretovat jedinou větu, kterou se mi v Nagelových textech podařilo objevit, jež by mohla jako argument posloužit. „Nejen syrové pocity, ale také intencionální mentální stavy, jakkoliv objektivní je jejich obsah, musí být schopny se manifestovat v subjektivní formě, aby vůbec mohly být v mysli.“<sup>29</sup> Jinak by se člověk stal filosofickou zombií, která si své prožitky neuvědomuje, to znamená nemá vědomí.<sup>30</sup>

Je pozoruhodné, že Thomas Nagel reakci spočívající ve zpochybnění subjektivního charakteru zkušenosti anticipoval, a to již v eseji *Subjective and objective*, který vyšel v knize *Mortal Questions* v roce 1979. Jestliže jednou z možných strategií fyzikalismu je redukce subjektivního na objektivní, jinou variantou, jak se s jakostí lidských prožitků vypořádat, je jejich eliminace. „Pakliže se žádná redukce nezdá plausibilní, někdo může zavrhnout subjektivní stanovisko jako iluzi, a snad i nabídnout vysvětlení, jak vznikla. (...) Někdo může dokonce říct, že neexistuje nic jako subjektivní charakter zkušenosti, že prožitky mohou být adekvátně charakterizovány jejich kauzální rolí, aniž by ještě navíc měly fenomenální vlastnosti.“<sup>31</sup> Důvod, proč se Nagel proti subjektivitu popírajícím oponentům vehementněji nebrání, nemusí spočívat v tom, že představu, že to nijaké není být námi, považuje zkrátka za absurdní. Subjektivní

---

<sup>28</sup> Takovou argumentaci velmi důkladně rozvádí filosof David Pitt, který tvrdí, že musí existovat fenomenální rozdíl mezi myšlením dvou tezí P a G. Soudím, že jeho argumentaci lze zobecnit na všechny vědomé stavy. Srv. Pitt, D.: *The Phenomenology of Cognition or „What Is It Like to Think That P?“ in Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 69, 2004, str. 1-36

<sup>29</sup> Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 16-7

<sup>30</sup> Myšlenkový experiment filosofické zombie patří ve filosofii mysli k velmi oblíbeným a je často používán zastánci subjektivity zkušenosti. Pro stručný a jasný výklad myšlenkového experimentu, byť od filosofa, který jej nebere příliš vážně, srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, Back Bay Books/Little, Brown and Company, New York, 1991, str. 72-3

<sup>31</sup> Nagel, T.: *Subjective and objective*, str. 210-211

charakter zkušenosti je pro Nagela *explanandum* – to, co se má vysvětlit. Nedokazuje, že existuje, argumentuje proti redukcionistickým teoriím, snaží se ukázat, co opomíjejí a proč je toto opomenutí lidské subjektivity pro vědu fatální chybou.

## ii. Víme, jaké to je být námi? A druhými lidmi?

Hackerova kritika se mi zdá pádnější, když míří na nepřehlédnutelnou vágnost, snad až komičnost pokusů o popis subjektivního charakteru zkušenosti. Na otázku, jaké to je vidět červené jablko, skutečně těžko podat rozumnou odpověď. Uvědomuje si to i Nagel. Subjektivní charakter toho, jaké je to být námi, označuje za „nesmírně rozmanitý a komplexní“ a výslovně podotýká, že nedisponujeme slovníkem k jeho adekvátnímu popisu.<sup>32</sup> Avšak to, že nejsme schopni řečovými deskripcemi rozlišit subjektivní kvality prožitků, ještě neznamena, že neexistují. Nagel nabízí jinou lidskou schopnost, která je umožňuje zprostředkovat: představivost (*imagination*). V článku *Jaké je to být netopýrem?* jí věnuje pouze malý prostor v poznámce pod čarou.<sup>33</sup> Něco si můžeme představit pomocí vjemů, skrze vcítění nebo symbolicky, přičemž na rozbor symbolické imaginace Nagel rezignuje. Vjemová imaginace podle něj slouží k představování si smyslových rysů zkušenosti tak, že si je subjekt navodí. „Abychom si něco vjemově představili, uvedeme se do vědomého stavu, jenž se podobá tomu, v němž bychom se nacházeli, kdybychom ono něco vnímali.“<sup>34</sup> A velmi obdobně, vcítění slouží k představení si emočních mentálních stavů či událostí rovněž tak, že se subjekt uvede do jim podobného mentálního rozpoložení. Čili, pomocí vjemové inteligence si v hlavě „pustím“ Sibeliovu druhou symfonii a vcítěním se vžiju do rozpoložení, které ve mně Sibeliova hudba vyvolává.

Nagel jako kdyby si neuvědomoval, o jak problematických a neurčitých schopnostech hovoří. Lze mít pochybnosti, zda je možné se jednoduše rozhodnout vcítit se dokonce i do těch pocitů, jež člověk někdy zažil a pro jejich intenzitu si je stále

---

<sup>32</sup> Srv. Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 26

<sup>33</sup> Srv. Tamtéž, str. 32-3

<sup>34</sup> Tamtéž, str. 32-3



pamatuje. Pokus o autosugesci stavu „náhle propuknuvší, snivě roztoužená, jemná melancholie se stopou ironie a pocitu prázdninové volnosti“ se vůbec nemusí rovnat tomu, jaké to bylo, když jsem naposledy slyšel Šostakovičův Waltz číslo 2, byť bych svůj minulý posluchačský zážitek těmito slovy popsal. Když se snažím navodit si rozpoložení, které se ve mně probudilo, když jsem skladbu naposledy slyšel (nikoliv když se snažím si ji „pustit v hlavě“, k tomu slouží vjemová představivost), výsledek se nedostaví. Schopnost vcítit se do emočních stavů možná funguje komplikovanějším způsobem než jejich navození takřkajíc jedna ku jedné.

Vjemová imaginace, tak jak ji Nagel popisuje, se mi zdá věrohodnější. Experimenty však dosvědčují, že rozhodně nejde o schopnost, jež by byla stejně a v totožné míře dostupná každému člověku. Emeritní profesor experimentální psychologie Univerzity v Utrechtu Egon Peter Köster se svými kolegy provedl sérii pokusů, které potvrdily, že lidé, kteří o sobě tvrdí, že disponují olfaktorickou imaginací, se behaviorálně liší od těch, kdo tvrdí, že jí nedisponují. Experimenty dosti přesvědčivě ukazují, že rozdíl mezi těmito dvěma skupinami spočívá v tom, že někteří lidé si umí na základě jména pachu představit jeho adekvátní perceptuální kód či „čichový obraz“ (a ten pak přímo komparovat s odlišným či stejným pachem), zatímco jiní lidé tuto schopnost nemají.<sup>35</sup> Z toho neplyne pouze to, že představivost, tak jak ji intuitivně používáme, je nevyzpytatelná. I člověk, který nemá schopnost představit si čichový vjem, může vědět, jaké to je čichat. Subjektivní charakter zkušenosti se mu může dávat bezprostředně, bez imaginace. Jinak řečeno, je možné zakoušet určitou smyslovou zkušenost a zároveň nemít schopnost ji pomocí představivosti vyvolat.

Je-li přístup k vlastní subjektivitě sice možný, ale přinejmenším problematický, o to větší ostražitost je třeba zaujmout k dalšímu z Nagelových tvrzení, jež rovněž skýtá prostor pro nesouhlas. Podle Nagela víme, jaké to je být druhými lidmi. „Jedna osoba

---

<sup>35</sup> Köster, E.P., van der Stelt, O., Nixdorf, R.R. et al.: Olfactory imagination and Odor Processing: Three Same-Different Experiments in *Chemosensory Perception*, Volume 7 (2), 2014, str. 68-84. Köster a spol. také upozorňují na starší sérii experimentů z roku 1978, která doložila, že lidé, kteří tvrdí, že mají olfaktorickou imaginaci, jsou schopni pomocí představování oblíbených nebo neoblíbených chutí vědomě kontrolovat produkci slin, což nedokáží lidé, kteří tvrdí, že nemají olfaktorickou imaginaci. Köster a spol. také poukazují na starší práce, z nichž lze usuzovat, že rozdíl mezi těmi, kdo tvrdí, že mají a nemají olfaktorickou imaginaci, je „více absolutní a stabilnější“ než u ostatních smyslů – avšak i u těch rozdíly existují.

může vědět nebo říci o jiné osobě, jakou kvalitu má její prožitek.“<sup>36</sup> Shrnuť do jedné věty: Nagel argumentuje, že subjektivní perspektiva, v níž se prožitky odehrávají, není ryze individuální, nýbrž jde o typ náležící celému živočišnému druhu, jednotlivec proto může svou partikulární perspektivu transcendovat a představit si i ty prožitky, které se mu nepříhody. Subjektivní tedy Nagel nepovažuje za nutně zcela privátní, nepřístupné druhým. Naopak, subjektivní fenomény označuje za veřejné a intersubjektivně přístupné, ale jiným, „zvláštním“ způsobem než veřejné a intersubjektivně přístupné objektivní fakty o světě.<sup>37</sup> V knize *The View from Nowhere* nabízí dosti pečlivou a překvapivou úvahu, kterou se pokusím reprodukovat.<sup>38</sup>

Nagel si myslí, že aby člověk uznal, že existují i jiní lidé, musí nejprve pochopit, že existují vědomé zkušenosti, jichž není subjektem. K tomu ovšem podle Nagela nedochází na základě prostého rozšíření toho, co člověk sám zažívá, na těla druhých lidí, neboť tak by si pouze představil, jaké to je cítit těly druhých, nikoliv že druzí lidé mají své vlastní vědomé stavy. K uznání existence zkušeností, kterých člověk sám není subjektem, podle Nagela dochází tak, že si nejprve vytvoří obecný pojem subjektu zkušenosti, pod nějž sám sebe subsumuje. Jinými slovy, člověk zkušenost vlastní perspektivy zobecní a začne ji chápat jako jednu perspektivu mezi mnoha dalšími perspektivami. Důvodem, proč podle Nagela k odmítnutí solipsismu dochází právě tímto způsobem, je, že jen jím popisovaný postup vede k utvoření takového pojetí subjektivity, které člověk může aplikovat i na sebe samého. Pouhou behaviorální evidencí podle Nagela nelze dospět k pojetí člověka jakožto subjektu vědomých zkušeností s vlastní perspektivou, ale pouze k solipsismu.<sup>39</sup> Zde Nagel nepodává dostatečnou argumentaci, setrvává u konstatování, že na základě pozorování chování člověka ve vnějším světě nelze dát smysl myšlence, že druzí lidé mají svůj vlastní vědomý život. Domnívám se, že v podobě, v jaké se tato teze v knize *The View from Nowhere* vyskytuje, jde spíše o předpoklad než argumentačně podložené tvrzení.

---

<sup>36</sup> Nagel, T.: Jaké je to být netopýrem?, str. 31. Lze učinit paradoxní závěr: člověk se schopností vjemové imaginace v oblasti čichových vjemů si dokáže představit, jaké je to být druhým člověkem a čichat k růži, přestože tento druhý člověk sám takovou schopnost mít nemusí.

<sup>37</sup> Srv. Nagel, T.: Subjective and Objective, str. 207

<sup>38</sup> Srv. Nagel, T.: The View from Nowhere, str. 19-22

<sup>39</sup> Srv. Nagel, T.: The View from Nowhere, str. 20

Dalším krokem je, že člověk nahlédne vlastní zkušenosti zvnějšku jako události ve světě, tedy jako něco, k čemu mohou mít druzí lidé přístup. Tím získá přístup k vnitřnímu životu a subjektivním zkušenostem druhých, a to rovněž jako k událostem ve světě, jež jsou intersubjektivně přístupné. Nagel opět zdůrazňuje, že k tomuto nedochází pomocí schopnosti „externí reprezentace“, ale tak, že si představíme určitou instanci obecné myšlenky perspektivy, a to aniž bychom abstrahovali od běžných forem naší zkušenosti. „O zkušenosti stále myslíme v termínech nám známé perspektivy, kterou sdílíme s ostatními lidmi. Vše, co je obsaženo v externí koncepci myslí, je imaginativní užití perspektivy, užití, které je přítomno už v případě paměti a očekávání vlastních zkušeností.“<sup>40</sup>

Konkrétně to podle Nagela funguje tak, že vlastní zkušenosti používáme jako médium, které nám slouží k tomu, abychom si představili pro nás cizí subjektivní zkušenosti druhých, které s těmi našimi sdílí obecný rys subjektivity jako takové. „(...) kapacita formovat obecné pojmy v jakékoliv oblasti umožňuje nejen představit si aktuální situaci zvnějšku, ale také myslet o jiných možnostech, které člověk nezažil a které možná ani nikdy přímo nezakusí.“<sup>41</sup> Mentální životy druhých si tedy pomocí imaginace „překládáme“ do nám známé zkušenosti, aniž bychom jejich subjektivitu behaviorálně, funkcionalisticky nebo fyzikalisticky redukovali. „Víme, že tam něco je, něco perspektivního, i když nevíme, co to je nebo dokonce jak o tom myslet. Otázka je, zda nám toto uznání dovolí vyvinout způsob, jak o tom myslet,“ završuje Nagel svou argumentaci otázkou.

V několika aspektech si Nagelovou úvahou nejsem jist. K uznání existence druhých lidí dochází už u dětí. Nevím, zda umí vykonávat tak komplikované myšlenkové operace, jaké popisuje Nagel. Děti jistě mají schopnost abstrakce, avšak Nagel po nich vyžaduje překonání solipsismu pomocí pojmu subjektu zkušenosti jako takového. Domnívám se, že celý proces bude probíhat „nevědomky“, aniž by na něj bylo intelektuálně reflektováno, a bude postupný. Tím míním, že v něm bude přítomno více momentů či fází a potrvá mnoho let, tak jako vývoj jedince. Kladl bych důraz i na behaviorální pozorování, které děti prokazatelně provádí a při pochopení sebe sama,

---

<sup>40</sup> Tamtéž, str. 21

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 21

myslím, hraje důležitou roli. Nutno však podotknout, že Nagela nezajímá, kdy a jak v rámci ontogeneze dochází k pochopení existence druhých lidí jakožto vědomých subjektů. Upozorňuje nás, že toto uznání je filosoficky problematické a předkládá vysvětlení, o němž doufá, že by mohlo pomoci překlenout propast mezi subjektivním a objektivním. Na Nagelově výkladu je vzhledem k cílům této práce podstatné, že schopnost, která umožňuje jak představit si druhé jako mající subjektivní perspektivu, tak svoje vlastní vědomé a subjektivní zkušenosti jako události ve světě, je (stejně jako v poznámce v článku *What is it like to be a bat?*) opět imaginace (*imagination*). Navíc se Nagel vyjadřuje v tom smyslu, že takto nabyté poznání o existenci subjektivního charakteru zkušenosti druhých lidí je částečně objektivní. „(...) preteoretický koncept myslí zahrnuje typ objektivitu, který nám umožňuje jít o kus za naše vlastní zkušenosti, a i za ty zkušenosti, které jsou přesně takové jako ony.“<sup>42</sup>

Nagelova myšlenka o obecné ideji perspektivy, která nám umožňuje transcendovat sebe samé a uznat subjektivitu druhých, se mi zdá filosoficky přitažlivá a jistě by o ní šlo uvažovat například v rámci některých fenomenologických úvah o intersubjektivitě. O tom, jaké to je (*what it is like*) mít vědomou zkušenost a jak ji popsat, nám však bohužel mnoho neříká. V této práci není na místě vážně pochybovat o vlastní subjektivitě či výskytu vědomí u druhých lidí, protože nemá být pokusem o vyvrácení eliminativního nebo redukcionistického přístupu k vědomí nebo dokonce solipsismu. Je ale třeba klást si otázky, které zní, do jaké míry se fenomenální prožitky lidí shodují, nakolik může být kvalita subjektivního charakteru zkušenosti jedince unikátní a hlavně – jak to poznat. Bezesporu máme elementární schopnost představit si, jaká asi zhruba bude fenomenální kvalita prožitku druhého člověka, není však možné vystoupit ze své vlastní subjektivity a zkontrolovat, zda skutečně je anebo není stejná, jako je ta moje. Posun od perspektivy jednotlivce k perspektivě druhu je rovněž posunem od subjektivního k objektivnímu a těžko hledat záruku, že „celodruhový“ pohled na kvalitu zkušenosti individuální prožitek „nezglajchšaltuje“. Nemluvě o nabízejících se námitkách stran kulturních rozdílů (fenomenální svět Evropana je jistě jiný než fenomenální svět indiána v Amazonii) či konkrétních zkušeností, které lidé mají, anebo nemají (jaké to je být upálen na hranici jako mistr Jan?). Nagel dokonce

---

<sup>42</sup> Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 21

uvažuje, zda by bylo možné překročit druhovou perspektivu a imaginací se nějak přiblížit k prožitkům jiných tvorů než je *homo sapiens sapiens*, a zdá se, že v tom alespoň principiálně problém nevidí – musí se to zkusit.<sup>43</sup>

Skutečně se zdá, že určité prožitky různé živočišné druhy sdílí, například strach, bolest, radost atd. Jenže konkrétní pokus Nagel nevypracovává. Soudím, že z jeho úvah o subjektivním charakteru zkušenosti a o rozdílu mezi subjektivním a objektivním vyplývá, že pokud by se někdo chtěl vážně a konkrétně zamyslet nad použitelnou metodou, jež by mohla poskytnout uchopení fenomenální kvality prožitků, vlastních nebo cizích, bude třeba se nejen vydat nad rámec fyziky a dalších věd zaujímajících výhradně objektivní a redukující subjektivní stanovisko, jak vyžaduje myšlenkový experiment s netopýrem, ale také obejít se bez vágních řečových deskripcí typu „vidět červené jablko je jako ...“, před čímž nás varuje Hackerova kritika, a pokud možno i bez nespolehlivé vjemové imaginace a vciťování. Představivost jistě je schopností, která může při pokusech o objektivní zachycení subjektivního charakteru zkušenosti hrát důležitou roli, ale v tom případě je třeba jasně vyložit, jak přesně pracuje a jaké jsou její limity. Obecnou ideji perspektivy, díky níž jsme schopni překračovat svou vlastní subjektivitu a uvažovat o ní z objektivnější perspektivy, než je výchozí stanovisko první osoby, pak považuji za obecný filosofický rámec, v rámci něhož by se pokusy o popis subjektivního charakteru zkušenosti měly odehrávat.

### c. Nagelův návrh

Snahu o nalezení adekvátní metody popisu subjektivního charakteru zkušenosti se v překvapivém závěru článku *Jaké je to být netopýrem?* Thomas Nagel snaží iniciovat. Přiznává, že jediným způsobem, jak je člověk schopen se preteoreticky k fenomenální kvalitě prožitků smysluplně vztahovat, je pomocí představivosti, což považuje za nepostačující. Čtenáři předkládá „spekulativní návrh“, jenž by měl zaplnit mezeru mezi

---

<sup>43</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 21

subjektivním a objektivním a který měl by vést k lepšímu pochopení mentálního. „V současnosti jsme naprosto nevybaveni k tomu, abychom přemýšleli o subjektivní povaze zkušenosti, aniž bychom se spoléhali na představivost – aniž bychom zaujímalí perspektivu zakoušejícího subjektu. To by mělo být pokládáno za výzvu k tomu, abychom vytvořili nové pojmy a navrhli novou metodu – objektivní fenomenologii, nezávislou na vcítění se nebo představivosti.“<sup>44</sup>

O mnoho více Nagel o „objektivní fenomenologii“ naneštěstí neříká. Zdůrazňuje jen, že by měla spočívat ve vytvoření termínů či pojmů, které by umožnily popsat to, co subjektivně zažíváme, objektivně. Což je ovšem přesně to, proti čemu urputně brojil, když kritizoval redukcionismus: „Pokud má být fyzikalismus obhájen, musí být samy fenomenologické rysy fyzikálně vysvětleny. Když však prozkoumáme jejich subjektivní charakter, zdá se, že je takový výsledek nemožný. Důvod spočívá v tom, že každý subjektivní fenomén je podstatně spojen s jednou perspektivou a že se zdá být nevyhnutelné, že objektivní, fyzikální teorie tuto perspektivu opustí.“<sup>45</sup>

Projekt objektivní fenomenologie tak musí čtenáře zaskočit. Celý článek *Jaké je to být netopýrem?* byl především kritikou redukcionistických teorií vědomí, snažil se vykázat neschopnost objektivní vědy smysluplně popisovat subjektivní zkušenosti člověka co do jejich fenomenální kvality – subjektivní objektivně nikdy nepostihneme, perspektivu první osoby nepřeložíme do perspektivy osoby třetí. V samém závěru svého článku pak Nagel, aniž by poskytl podrobnosti, sám navrhuje vytvořit objektivní metodu, která má subjektivní charakter zkušenosti postihovat, přičemž nijak nevysvětluje, proč by objektivní fenomenologie, na rozdíl od fyziky, chemie a dalších exaktních věd, které nevyhnutelně opouští subjektivní perspektivu ve prospěch objektivní, měla být schopna subjektivní objektivně zachytit a neredukovat. Ještě jinak by šlo říci, že Nagelův „spekulativní návrh“, tak jak je v krátkosti formulován v článku *Jaké je to být netopýrem?*, je v rozporu s výše formulovanou tezí, pro kterou poskytl dle mého soudu přesvědčivý myšlenkový experiment, že „subjektivní charakter zkušenosti nejde pochopit z objektivní perspektivy, je třeba zaujmout perspektivu organismu, jemuž se zkušenost děje“.<sup>46</sup> V čem by objektivní fenomenologie přesně spočívala a proč a jak by měla být schopna

---

<sup>44</sup> Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 36

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 22

<sup>46</sup> Srv. výše, str. 11

překlenout „propast“ mezi subjektivním a objektivním jsou otázky, na něž Thomas Nagel v článku odpovědi nedává.

I konkrétní cíle, které Nagel zamýšlené metodě zkoumání subjektivního charakteru zkušenosti vytyčuje, jsou nejasně vyjádřené, a těžko je proto brát závazně. Nagel nejprve tvrdí, že objektivní fenomenologie by měla alespoň částečně popsat subjektivní kvalitu prožitku tak, aby byl „srozumitelný“ i pro ty (racionálně uvažující?) organismy, které takovýto prožitek mít nemohou, třeba pro člověka, jaké to je vnímat sonarem, nebo pro slepce, jaké to je vidět. Hned v následující větě však tento záměr bere zpět. „Nakonec bychom dospěli do slepé uličky,“ píše Nagel a svou formulaci mírní. Pomocí nových pojmů by mělo být možné o jakosti prožitků říci alespoň „mnohem více“ a „přesněji“ než v současnosti, tj. více než bez objektivní fenomenologie.<sup>47</sup> Obdobně neurčitá jsou i Nagelova vyjádření v dalších textech. Například v knize *The View from Nowhere* v humorné nadsázce píše, že nikdy nebudeme vědět, jak chutná švábovi omeleta, zároveň ale trvá na možnosti alespoň částečně si představit vnímání smyslem, který nám schází. Nevím, proč by pro člověka mělo být snazší zjistit, jaké to je vnímat smyslem, který nemá, než zjistit, jaké chuťové prožitky má šváb.<sup>48</sup>

Myslím si, že Nagelův „spekulativní návrh“ je záhodno precizovat. Jako vhodný rezervoár myšlenek se nabízí kniha *The View from Nowhere* a esej *Subjective and objective*, který autor v knize *Mortal Questions* zařadil hned za článek *Jaké je to být netopýrem?*. Předně, jak již bylo zmíněno, Nagel v těchto textech subjektivní a objektivní popisuje nikoliv jako absolutní protiklady, ale jako relativní opozici, jako póly spektra.<sup>49</sup> Objektivní fenomenologie by tudíž měla být spěním směrem od subjektivního k objektivnímu, aniž by se subjektivní perspektiva zcela vytratila, nikoliv takovým objektivním popisem, jímž své objekty vystihují fyzika, chemie a podobné disciplíny. Nelze přitom očekávat, že objektivní fenomenologie popíše subjektivní charakter všech prožitků, které někdo zakouší. Některé rysy fenomenální kvality zkušenosti, ty „nejspecifičtější“, se ztratí, připouští Nagel. Bohužel, jako jediný konkrétní příklad natolik

---

<sup>47</sup> Nagel, T.: *Jaké je to být netopýrem?*, str. 37

<sup>48</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 25

<sup>49</sup> Srv. např. Nagel, T.: *Subjective and objective*, str. 206-207

specifického prožitku, že se nevyhnutelně ztratí, uvádí nešťastného švába při pojídání omelety.<sup>50</sup>

Na takovéto neúplnosti však Nagel nevidí nic špatného: realita podle něj není pouze objektivní, některé její rysy lze poznat výhradně ze subjektivní perspektivy. Je-li cílem objektivní fenomenologie umístit prožitkové perspektivy jednotlivých organismů do světa viděného bez konkrétní perspektivy, nelze se divit, zůstane-li část vědomých obsahů stranou.<sup>51</sup> V eseji *Subjective and Objective* se Nagel vyjadřuje ještě explicitněji: když člověk vidí červené jablko, existuje sice jeho subjektivní prožitek vidění červeného jablka, ale už ne tomu odpovídající objektivní fakt. Opakuje, že lpění na objektivitě není jediný a vždy úspěšný způsob nabývání poznatků, má limity, proto také není možné klást rovnítko mezi realitu a objektivní realitu; objektivita je esenciálně částečná, bez subjektivního.<sup>52</sup> Proto Nagel kromě redukce a eliminace varuje i před anexí subjektivního objektivním. Objektivita, která zahrne subjektivní jako nějaký svůj nový, dosud neodhalený element, znamená vzdání se kritérií, jež objektivní definují, a tudíž i rezignaci na objektivitu samou. Proto je třeba odolat „nenasytnému apetitu objektivity“, jež se nás snaží přesvědčit, že je jediným způsobem nabývání poznatků.<sup>53</sup> Nagel se tak zavazuje k zvláštní formě dualismu, což sám upřímně přiznává. „Tento návrh může být těžší přijmout, než se zdá, protože znamená, že není jen jeden způsob, jak věci o sobě jsou. ... Hluboký zdroj idealismu i jeho namítajícího opaku je tentýž: předpoklad, že jeden svět nemůže obsahovat jak neredukovatelná stanoviska, tak neredukovatelnou objektivní realitu – že jedno z toho musí být to, co skutečně existuje, a to druhé nějak redukovatelné nebo závislé na prvním. To je velmi mocná myšlenka. Popírat ji svým způsobem znamená popírat, že existuje jeden svět.“<sup>54</sup>

Nagel dále upozorňuje, že se nelze domnívat, že objektivní fenomenologie dokáže „navodit“ subjektivitu nějaké vědomé zkušenosti tak, jak to činí imaginace.<sup>55</sup> Objektivní fenomenologie musí umožnit studium jakosti zkušenosti, tak jak se dává z perspektivy první osoby, ovšem aniž by se tato perspektiva zaujímal. Imaginace je pak schopností,

---

<sup>50</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 25

<sup>51</sup> Srv. tamtéž, str. 24-25

<sup>52</sup> Srv. Nagel, T.: *Subjective and Objective*, str. 212-213

<sup>53</sup> Srv. tamtéž, str. 211

<sup>54</sup> Tamtéž, str. 212

<sup>55</sup> Srv. Nagel, T.: *The View from Nowhere*, str. 24



kteřá mŕže poznatky objektivnŕ fenomenologie „povŕšit“ tak, ŕe je skutečně zakusŕme i z perspektivy první osoby, což se vřak bude tŕkat jen malŕ části z nich – jakost každŕho proŕitku by byla s to subjektivně si navodit pouze „bytosť s ŕplnou imaginativnŕ silou“. <sup>56</sup>

Shrneme-li se vře podstatné, co Nagel ve tŕech diskutovanŕch textech pŕŕe, vychází najevo, ŕe objektivnŕ fenomenologie mŕ spočŕvat ve vytvoŕení novŕch pojmŕ ŕi termŕnŕ, kteře umoŕnŕ poznat subjektivnŕ charakter vlastnŕch i cizŕch zkušeností objektivněji, než jsme schopni preteoreticky za ŕžitŕ imaginace, tedy bez vciťování a pŕedstavování si, a ŕe bude chtŕt popisovat jakost jen nŕkterŕch, k tomu vhodnŕch proŕitkŕ, kteře jsou díky obecnŕ ideji perspektivy intersubjektivně pŕŕstupné minimálně do tŕ mŕry, ŕe pŕekračujŕ etnocentrismus, ne-li jeřtě vŕce. Sám Nagel se nad řamec tŕchto nŕkolika teoretickŕch poŕadavkŕ o konkrŕtnŕ vypracování objektivnŕ fenomenologie nepokouřŕ, pŕŕpadnŕm zŕjemcŕm o tento nelehkŕ ŕkol tak na druhou stranu alespoň ponechává „volné ruce“.

---

<sup>56</sup> Tamtŕž, str. 26

### 3. Heterofenomenologie

#### a. Je to nějaké být Danielem Dennettem?

Nagelův apel vytvořit objektivní fenomenologii v mnohém připomíná jinou, rozvitější koncepci heterofenomenologie, kterou předložil nepravděpodobný následovník, Daniel Dennett. Nepravděpodobný proto, že pozice obou myslitelů jsou v otázkách filosofie myslí dosti vzdálené. Dennett bývá svými kritiky haněn jako eliminativní materialista a filosof, který vědomí spíše „odvysvětluje“ než vysvětluje.<sup>57</sup> Sám Nagel Dennetta v recenzi jeho knihy *Consciousness Explained*, kterou kousavě opatřil titulkem Vědomí rozpuštěno (*Consciousness Dissolved*), označil mimo jiné za sofistického nástupce behaviorismu a „prominentního redukcionistu“ s „prokrústovským pojetím vědecké objektivity“, jeho knihu pak za „cvičení v utopickém teoretizování“ a „instruktivní selhání“, které opomíjí subjektivitu vědomí. To podle Nagela platí i o samotné heterofenomenologii.<sup>58</sup>

Daniela Dennetta nelze podezírat z toho, že by nevěděl, co se míní lidskou subjektivitou či subjektivním charakterem zkušenosti. Důkazem toho je heslo „Vědomí“ ve slovníkově pojaté knize *The Oxford Companion to the Mind*, jehož je Dennett autorem. Na pětistránkovém výkladu pojmu si počíná v duchu Nagelových úvah: vědomá jsoucna se vyznačují tím, že existuje něco, co je jako být jimi – pak je označujeme jako subjekty; čeho si je člověk vědom a jakými způsoby si je toho vědom, určuje, jaké je to jím být (*what is it like*); fakt, že je člověk subjektem zkušenosti, líčí jako epistemologicky nejistější vůbec; jen subjekt zkušenosti může vědět, jaká jeho zkušenost je, neboť k ní má privilegovaný přístup; i některé další výrazy jsou „nagelovské“, ať už je užito slovo perspektiva (*perspective*) nebo úhel pohledu (*point of view*); vědomí je (zřejmě v určité propedeutické zkratce? nebo ironicky?)

---

<sup>57</sup> Dennettova kniha *Consciousness Explained* bývá někdy posměšně nazývána „*Consciousness Explained Away*“.

<sup>58</sup> Srv. Nagel, T.: *Consciousness Dissolved in Nagel, T.: Other Minds: Critical Essays 1969-1994*, Oxford University Press, New York, 1995, str. 86-9

označeno za „zvláštní vnitřní světlo“ (*special inner light*), které má jen dvě polohy – zapnuto a vypnuto.<sup>59</sup> Nutno však dodat, že takto představené vědomí Dennett následně částečně problematizuje.<sup>60</sup> Navíc, charakter slovníku může vyžadovat podat pokud možno co nejvíce konsenzuální výklad jednotlivých hesel, třebaže jejich autoři mají jiný názor.

Ve svých vlastních textech Dennett k subjektivnímu charakteru zkušenosti zaujímá skeptičtější postoj. Nejsem si jist, zda v Dennettově filosofii existuje jeden jediný názor na to, jak se to se subjektivním charakterem zkušenosti má. Spíše se domnívám, že jeho texty nejsou zcela jednotné a došlo v nich k určitému myšlenkovému posunu, pročež vybízí k různým interpretacím. Podle té nejodmítavější, k níž lze najít řadu vodítek v celém jeho díle, Dennett striktně odmítá uznat existenci subjektivního charakteru zkušenosti. Ten v knize *Consciousness Explained* jmenuje jako synonymum dalších pojmů či termínů, například „syrové pocity“ (*raw feels*), „sensa“, „fenomenální kvality“ (*phenomenal qualities*), „vnitřní vlastnosti vědomé zkušenosti“ (*intrinsic properties of conscious experiences*), „kvalitativní obsah mentálních stavů“ (*the qualitative content of mental states*) a především „kvalia“ (*qualia*); nic takového podle něj neexistuje. „Popírám, že existují takové vlastnosti. Avšak (...) z celého srdce souhlasím, že se nám zdá, že existují (...)“.“<sup>61</sup>

Dennett v *Consciousness Explained* označuje subjektivní charakter zkušenosti obvykle za fikci<sup>62</sup>, ve své poslední knize *From Bacteria to Bach and Back* častěji používá slovo iluze<sup>63</sup>. Jestliže tím skutečně míní, že subjektivní charakter zkušenosti vůbec a v žádném smyslu neexistuje, mohlo by se zdát pošetilé ptát se, zda Dennettova vlastní metoda heterofenomenologie může subjektivní charakter zkušenosti postihovat. Přesto soudím, že tato otázka i při této interpretaci smysl dává, a to z jednoduchého důvodu – Dennett se může plést. Heterofenomenologie může (třeba jen čistou náhodou) postihovat subjektivní charakter zkušenosti, přestože k tomu původně nebyla určena a její autor ani nevěří, že taková vlastnost existuje.<sup>64</sup> Takový zvrat by byl „dennettovštější než Dennett sám“. Právě on

---

<sup>59</sup> Srv. Gregory, R.L.: *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, New York, 1987, str. 160-4

<sup>60</sup> Srv. tamtéž

<sup>61</sup> Dennett, D., *Consciousness Explained*, str. 372. Podobných výroků je kniha plná, hlavně v 11. a 12. kapitole. Srv. také tamtéž, str. 365

<sup>62</sup> Srv. tamtéž

<sup>63</sup> Srv. např. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, W.W. Norton & Company, New York, 2017, str. 335-370

<sup>64</sup> Columbus chtěl doplout do Indie a omylem objevil nový kontinent.

totiž často upozorňuje, že člověk i jeho myšlenky a teorie jsou výsledkem evoluce, ať už přímým nebo nepřímým. A na rozdíl od lidských výtvorů, které jsou designované „*top-down*“ a obvykle slouží k jednomu předem vytyčenému záměru, evoluce je „slepá“ či „tupá“, díky čemuž její produkty často vykazují multifunkčnost a mají vedlejší účinky, které jsou u artefaktů lidského inženýrství vzácné.<sup>65</sup> Pokud by heterofenomenologie postihovala subjektivní charakter zkušenosti, byla by takovouto výjimkou, upomínající spíše na způsob, jakým své plody tvaruje proces přirozeného výběru než inteligentní designéri.

Dennettův postoj k subjektivitě se však podle mého soudu lze pokusit interpretovat i vstřícněji, alespoň se mi k tomu zdají vybízet některé pasáže především z jeho poslední knihy *From Bacteria to Bach and Back*. V návaznosti na Wilfrida Sellarse rozlišuje mezi vědeckým a manifestním obrazem světa (*scientific image, manifest image*), mezi jeho dvěma verzemi, které jsou natolik odlišné, že je lze přirovnat ke dvěma různým živočišným druhům.<sup>66</sup> „Manifestní obraz, který byl slepen genetickými evolučními procesy trvajících miliardy let a kulturními evolučními procesy trvajících tisíce let, je extrémně sofistikovaný systém užitečného metaforického ztvárnění skryté reality, odhalující se ve vědeckém obraze.“<sup>67</sup> Subjektivní charakter zkušenosti, jakost našeho vědomí patří do manifestního obrazu, nikoliv do vědeckého. Jak ale Dennett upozorňuje, celý náš lidský život se s jedinou výjimkou vědecké činnosti odehrává právě v manifestním obrazu, jen v něm je mu dán smysl, jen v něm na lidském životě záleží.<sup>68</sup>

Manifestní obraz, podle Dennetta jakási „uživatelská iluze“<sup>69</sup>, poskytuje útočiště i mnoha dalším fikcím, z nichž některé jsou v životě člověka nepostradatelné: svobodné vůli a morální zodpovědnosti, konceptu já (*self*), sekundárním kvalitám (chutím, vůním, barvám, ...), bolestem, smyšleným postavám (Sherlocku Holmesovi, Santa Clausovi) či celým fikčním světům (světu podle Garpa, Londýnu Sherlocka Holmese), dále dolarům, účesům, pomyslným jsoucům jako jsou těžiště, lidským intencím, důvodům, příležitostem, slibům,

---

<sup>65</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 175

<sup>66</sup> Srv. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 60-3, 412

<sup>67</sup> Tamtéž, str. 366

<sup>68</sup> Srv. tamtéž

<sup>69</sup> Tamtéž. Jde o analogii z oblasti výpočetní techniky, která má uživatelské rozhraní umožňující s přístrojem pracovat – to, co uživatel vidí, když používá počítač či mobilní telefon. Vzhledem k tomu, co se nachází uvnitř těchto strojů a jak fungují, jsou tato rozhraní podle Dennetta iluzemi. Srv. také tamtéž, str. 341

výhrůzkám, tvrzením či soudům, také lidským institucím, artefaktům a tak dále.<sup>70</sup> To vše jsou podle Dennetta fikce či iluze.<sup>71</sup>

U mnoha z těchto iluzí, jejichž seznam není vyčerpávající, je možné poskytnout více informací než jen konstatování, že jde o fikční entity. Koneckonců, sám Dennett některým z nich věnoval celé knihy. Jestliže v *Consciousness Explained* explicitně připouští, že existují fakta o fiktivních postavách i fikčních světech, a tudíž můžeme podávat jejich pravdivou či nepravdivou, adekvátní či neadekvátní deskripci a interpretaci<sup>72</sup>, nevidím důvod, proč by neměla existovat obdobná fakta, popisy, deskripce a interpretace subjektivního charakteru zkušenosti. Soudím proto, že výroky o Dennettově údajném opomenutí subjektivity nebo „rozpuštění“ či „odvysvětlení“ vědomí je třeba nepřejímat nekriticky, a totéž platí o Nagelově odsudku heterofenomenologie. Ostatně, když Dennett v *Consciousness Explained* vysvětluje, v čem má heterofenomenologie spočívat, slovo subjektivní přímo používá. Popisuje ji jako „neutrální cestu vedoucí od objektivní fyzikální vědy a jejího trvání na perspektivě třetí osoby k metodě fenomenologické deskripce, která (v principu) může vystihnout nejsoukromější a nepopsatelné subjektivní zkušenosti nezřikajíc se metodologických skrupulí vědy.“<sup>73</sup>

Takový záměr je patrně velice podobný tomu, který objektivní fenomenologii vytknul Thomas Nagel. O heterofenomenologii lze stejně jako o objektivní fenomenologii prohlásit, že její autor chce její pomocí dospět k lepšímu pochopení vědomí, a to aniž by se za pomoci imaginace přímo zaujímal perspektiva zakoušejícího subjektu, tedy objektivněji než jsme preteoreticky schopni.<sup>74</sup> V této kapitole se pokusím heterofenomenologii podrobně představit, aby bylo možné posoudit, zda takovým cílům dostojí.

---

<sup>70</sup> Srv. např. tamtéž, str. 366-8. Srv. také Dennett D., *Consciousness Explained*, str. 460

<sup>71</sup> Myslím si, že knihu *From Bacteria to Bach and Back* lze číst tak, že i Dennettovy oblíbené memy (*memes*) coby způsoby jednání pozůstávající v posledku ze sémantické informace spadají mezi jsoucná existující na úrovni pouze manifestního, nikoliv vědeckého obrazu. Srv. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, 176-247

<sup>72</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 79

<sup>73</sup> Tamtéž, str. 72. Domnívám se, že Dennett nemíní deskripci nepopsatelného doslovně, to by byl protimluv. Spíše jde o odkaz ke kváliím, jimž se přisuzuje soukromost a nepopsatelnost jako dvě z definičních vlastností. Srv. Dennett D.: *Quining qualia in Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, 1988

<sup>74</sup> Viz výše, str. 25

## b. Heterofenomenologie

### I. Mezi perspektivou první a třetí osoby

Výchozí bod Dennettova výkladu je stejný jako v Nagelově článku *Jaké je to být netopýrem?* – všímá si rozdílu mezi perspektivou první osoby, v níž se nám dává svět, a perspektivou třetí osoby, v rámci níž své poznatky shromažďuje věda. Metodou poznávání v perspektivě první osoby je podle Dennetta introspekce, kterou považuje za mnohem méně spolehlivou, než se všeobecně soudí. Odmítá, že by bylo možné podívat se do vlastního nitra a prostě a jednoduše nahlédnout jeho pravé obsahy. Introspekce není otázkou „*looking and seeing*“, v první řadě proto, že každá vnitřní observace vede k „improvizovanému teoretizování“. <sup>75</sup> Tím chce Dennett říci, že každá sondáž do „proudu vědomí“ mění jeho obsah, neboť vyvolává nové narativy („*probing (...) precipitates narratives*“). <sup>76</sup> To je dle mého soudu Dennettův nejsilnější argument proti introspekci, která se právě kvůli této své vlastnosti nemůže bez dalšího ošetření stát respektovanou vědeckou metodou: z vlastní podstaty nás klame, uvádí v omyly. „Říkám, že nemáme vůbec žádný privilegovaný přístup k naší vědomé zkušenosti? Ne, ale máme sklon si myslet, že jsme mnohem více imunní vůči chybě, než ve skutečnosti jsme.“ <sup>77</sup>

Právě rozpoznání nespolehlivosti introspekce vedlo podle Dennetta k vzestupu behaviorismu, který o zkoumaném připouští pouze data získaná zvenjšku – člověku je možné měřit mozkové vlny, pohyby očí, puls, doby reakcí na různé stimuly, elektrický

---

<sup>75</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 66-8

<sup>76</sup> Tamtéž, str. 169

<sup>77</sup> Tamtéž, str. 68. Ke stejnému závěru dospívá i Eric Schwitzgebel, který se introspekci dlouhodobě zabývá. Omylnost introspekce vysvětluje velmi ilustrativně, o obsazích vlastního vědomí se podle něj člověk může mýlit stejně jednoduše jako o externích objektech, které vidí. To ale neznamená, že očitě svědectví není možné v některých případech (například u soudu) považovat za spolehlivé, a stejně se tomu podle Schwitzgebela má s introspekci. Schwitzgebel, E.: No unchallengeable epistemic authority, of any sort, regarding our own conscious experience – Contra Dennett? *In Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 2007, str. 108

odpor kůže a další.<sup>78</sup> Všechna taková data musí být získaná z perspektivy třetí osoby a intersubjektivně ověřitelná. Proto také behaviorismus standardně vylučuje řečové výpovědi subjektů experimentů o jejich mentálních stavech – výzkumník si nikdy nemůže být jist, zda mu zkoumaný nelže, nedělá si z něj legraci, není zmatený nebo zda se neplete. Dennett však upozorňuje, že praxe je jiná. Příprava lidských subjektů na experimenty často zahrnuje verbální komunikaci – nejprve je třeba jim vysvětlit, co se po nich chce.<sup>79</sup> Teprve pak následují činnosti, které jsou na řeči na první pohled nezávislé, avšak pouze zdánlivě: nejenže předpokládají verbální instrukce, ale sami často ve skutečnosti jsou skrytými řečovými akty, zdůrazňuje Dennett. „Zmáčknutí čudlíku je obvykle způsobem vykonání nějakého konvenčně fixovaného řečového aktu, jako je tvrzení, že ony dvě spatřené figury se mi zobrazily jedna přes druhou právě teď, nebo odpověď, že můj úsudek (...) zní, že slovo, které jsem právě zaslechl, bylo na seznamu, který jsem slyšel před chvílí.“<sup>80</sup> Riziko, že nám subjekt experimentu lže, tropí si z nás žerty nebo neporozuměl zadání podle Dennetta v takovémto případě nemizí, ale přetrvává.

V praxi tedy nejenže můžeme, ale často vysloveně musíme uznávat jazyk a řečové akty jako neutrální a vědecky akceptovatelné zdroje poznání. Podle Dennetta je žádoucí pokusit se při jejich začlenění do vědeckých projektů minimalizovat riziko „šumu“, jenž může působit chyby a omyly, například tím, že pořídíme zvukový záznam řečových výpovědí zkoumaného subjektu a následně necháme provést jejich neutrální transkripci, v ideálním případě větším počtem na sobě nezávislých stenografů.<sup>81</sup> Taková výchozí surová data, tj. zvuky a jejich nahrávky a transkripce, jsou podle Dennetta získaná ze stejné perspektivy třetí osoby a stejně objektivně jako data o externím chování zkoumaného subjektu, třeba jak mačká či nemačká čudlíky. Tento vhled je pro Dennetta podstatný: to, že ošetří řečové akty jako objektivní zdroje dat, jež jsou pro vědu relevantní, mu umožní vznášet nárok na vědeckost své vlastní metody heterofenomenologie.

---

<sup>78</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 70-2

<sup>79</sup> Tamtéž, str. 73-4

<sup>80</sup> Tamtéž, str. 77

<sup>81</sup> Srv. tamtéž, str. 74-5

Je zajímavé si v tuto chvíli povšimnout, do jak velké míry na sobě vědecký a manifestní obraz světa závisí. I obory, které obvykle považujeme za přistupující ke světu výhradně z perspektivy třetí osoby, třeba přírodovědné disciplíny zkoumající lidské tělo jako jsou biologie, medicína, farmakologie nebo bioinženýrství, musí překračovat do manifestního obrazu světa, aby získaly data, jež nutně potřebují pro své vědecké účely. Jinak nemohou zajistit úspěch svých experimentů.<sup>82</sup> Ve společenských vědách je taková praxe naprostým standardem.<sup>83</sup> I behaviorismus, často chápaný jako příklad objektivistického redukcionismu zcela rezignujícího na vnitřní život zkoumaných subjektů, se neobejde bez řečového chování subjektu, jak vidno z toho, že i zmáčknutí čudlíku představuje řečový tah, a tudíž potenciální element textu. Pozoruhodné je, že na tuto spjatost manifestního a vědeckého obrazu světa, ba přímo závislosti druhého na prvním, upozorňuje právě Daniel Dennett.<sup>84</sup>

Aby experiment mohl přinést výsledek, musíme podle Dennetta řečové (i kryptořečové) akty subjektu interpretovat jako smysluplné a vykonané racionální bytostí, což znamená posunout se do světa slov a jejich významů, tedy do manifestního obrazu světa. To je ve výrazivu *Consciousness Explained* vyjádřeno tak, že musíme zaujmout intencionální postoj (*intentional stance*)<sup>85</sup>. „[Se subjektem experimentu] musíme nakládat jako s agentem, vskutku racionálním agentem, který má názory a touhy a další mentální stavy vykazující intencionalitu či „aboutness“, a jehož činy mohou být vysvětleny (nebo předvídány) na základě obsahu těchto stavů.“<sup>86</sup> Je to výzkumník nebo některý z jeho kolegů, kdo vyhodnotí zmáčknutí čudlíku jakožto smysluplný nebo naopak nesmyslný<sup>87</sup> řečový akt.

---

<sup>82</sup> Srv. tamtéž, str. 73

<sup>83</sup> Srv. Dennett, D.: Who's On First? Heterophenomenology Explained in *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10), 2003, str. 21

<sup>84</sup> Dennettův postřeh o souvislosti vědeckého a manifestního obrazu bude vylíčen ještě z jiného úhlu pohledu na konci této kapitoly.

<sup>85</sup> Mohou existovat experimenty, v nichž k lidem můžeme přistupovat podobně jako k laboratorním myším či potkanům. Takové subjekty není třeba nijak připravovat ani chápat je jako racionální bytosti, uznává Dennett. Pro zkoumání vědomých mentálních jevů však diskutované předpoklady podle mého názoru platí. Nemluvě o tom, že jsou etickou podmínkou *sine qua non*, jak upozorňuje i Dennett. Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 73-4; Dennett, D.: *Who's On First? Heterophenomenology Explained*, str. 20

<sup>86</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 76

<sup>87</sup> Například: reakční doba je příliš krátká, subjekt se zřejmě „ukliknul“.



Tak jako výzkumníci v mnoha oblastech vědy (mimo jiné) interpretují jazykové chování druhého člověka, totéž činí (mimo jiné) <sup>88</sup> i heterofenomenolog. Vede rozhovor se zkoumaným subjektem, který dostane za úkol z perspektivy první osoby vylíčit své vědomé stavy, přičemž heterofenomenolog může pokládat otázky jako „Na co jsi myslel, když ... “ nebo „Jak ses cítil, když ... “ <sup>89</sup>. Zvukově či textově zaznamenané odpovědi následně interpretuje jako smysluplné řečové akty ve formě soudů typu „*x věří, že p*“. Pak se může pokusit sestavit jejich „katalog“, který bude podle Dennetta (v případě úspěchu experimentu) dávat odpověď na otázku, co subjekt věří, že je pravdivé o jeho vědomé zkušenosti. <sup>90</sup> Jinými slovy, heterofenomenolog vytváří fenomenologii druhého člověka, snaží se získané informace využít k tomu, aby se dobral jeho mentálních stavů. Zvnějšku se tvoří teorie o vnitřku, vystihl ve svém článku *Dennett, Consciousness, and the Sorrows of Functionalism* filosof a kognitivní vědec Bruce Mangan. <sup>91</sup>

Myslím, že v tuto chvíli již je možné nahlédnout, proč Dennett v článku *Heterophenomenology Reconsidered* o své metodě napsal, že ji může líčit jako přistupující k vědomí z perspektivy první, druhé i třetí osoby. <sup>92</sup> Heterofenomenologie (1) čerpá z vědomých stavů, jež subjekt zakouší z první perspektivy, a které subjekt z této perspektivy popisuje pomocí lidového slovníku adekvátního k manifestnímu obrazu světa; (3) činí zadost třetí perspektivě tím, že nepřekračujíc standardy vědy převádí tyto popisy na nezaujatá objektivní data (audiozáznam, text); (2) z perspektivy druhé osoby dochází k interpretaci těchto dat – není to heterofenomenolog, ale druhý člověk, o jehož vědomí jde. Kvůli tomuto poslednímu rysu Dennett pro svou metodu užívá jméno heterofenomenologie, v kontrastu k autofenomenologii, která spočívá v poznávání vlastního vědomí pomocí introspekce. Heterofenomenologie je podle Dennetta výrazně

---

<sup>88</sup> Heterofenomenologie získává i další poznatky, nejen záznamy řeči. Veškeré vědecky uznávané způsoby získávání informací o chování subjektu či o změnách v jeho těle jsou přípustné: od vytváření snímků mozku pomocí rentgenového záření po měření teploty rtuťovým teploměrem. K čemu mohou být taková data dobrá, vyjde najevo v následujících podkapitolách. Srv. Dennett, D.: *Who's On First? Heterophenomenology Explained*, str. 20

<sup>89</sup> Srv. tamtéž, str. 24

<sup>90</sup> Srv. tamtéž, str. 20

<sup>91</sup> Mangan, B.: *Dennett, Consciousness, and the Sorrows of Functionalism in Consciousness and Cognition* 2, 1993, str. 7

<sup>92</sup> Srv. Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered in Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 2007, str. 250-2

vědecktější, spolehlivější, přesnější, zkrátka lepší než autofenomenologie či další fenomenologické metody, které se snaží postihnout subjektivitu vědomí.<sup>93</sup>

## II. Heterofenomenologie a fikce

Pakliže získává i interpretuje data tak, jak je v mnoha vědeckých disciplínách běžné, nabízí se otázka, co vlastně heterofenomenologii činí výjimečnou a proč a jak by měla být nápomocná ve studiu vědomí. Dennett v článku *Who's On First? Heterophenomenology Explained* doznává, že jeho metoda není převratná. „Ve zkratce, heterofenomenologie není ničím novým; není to nic jiného než metoda, která již byla užita psychofyziky, kognitivními psychology, klinickými neuropsychology a vlastně každým, kdo si někdy vytkl za cíl studovat lidské vědomí vážným, vědeckým způsobem.“<sup>94</sup> Tento výrok nicméně kontrastuje s mnoha jinými, podle nichž je heterofenomenologie „zvětšením“ či „rozšířením“ klasického vědeckého přístupu a „mostem mezi subjektivitou lidského vědomí a přírodními vědami.“<sup>95</sup>

V čem přesně vězí nejdůležitější rozdíl mezi autofenomenologií a heterofenomenologií, když obě dvě spočívají v introspekci jakožto způsobu získávání dat o obsazích vědomí zkoumaného jedince (ať už sebe, nebo druhého)? Dennett upozorňuje, že výsledky své vlastní introspekce, tedy obsahy, které ve svém vědomí nalezne, považuje člověk za nezpochybnitelně reálné; vtip Dennettovy metody je naopak

---

<sup>93</sup> „Existuje dlouhodobá tradice v tom smyslu, že nějakým způsobem je autofenomenologie důvěrnější, autentičtější a přímější způsob dobírání se předmětů zkušenosti, že zaujímat ‚perspektivu první osoby‘ je klíčový strategický krok v jakémkoliv slibném studiu vědomí, ale to je mylná představa. Heterofenomenologie je přesnější, spolehlivější, méně náchylná ke klamu než autofenomenologie, jakmile získáš kontrolu nad lhaním a dalšími formami nespolupráce na výzkumu, a získáš lepší katalog svých vlastních zkušeností tím, že se poddáš všem experimentálním podmínkám, v nichž se vědomí zkoumá. Mohou ti být ukázány rysy vlastní zkušenosti, o nichž jsi neměl tušení, jak nepředstavitelné nedostatky a slabiny, tak překvapivé schopnosti, které jsi nevěděl, že máš. Spolupracovat s jinými výzkumníky na studiu vlastního vědomí (přijmout, chceš-li, ‚perspektivu druhé osoby‘) je způsob, jak brát vědomí jakožto fenomén tak vážně, jak jen je to možné. Trvat navzdory tomuto na tom, že víš o svém vědomí víc jen proto, že je tvé, znamená upadnout v dogma.“ Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 351

<sup>94</sup> Srv. Dennett, D.: *Who's On First? Heterophenomenology Explained*, str. 22

<sup>95</sup> Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered*, str. 249

v tom, že heterofenomenologický subjekt je chápán jako „generátor fikce“. <sup>96</sup> Při výkladu tohoto rysu Dennett využívá analogie s literární fikcí, a tuto analogii, zdá se, bere naprosto vážně. <sup>97</sup> Stejně k ní hodlám přistoupit i já, přičemž se domnívám, že jde o analogii v podstatném ohledu nedůsledně domyšlenou, která celou koncepci heterofenomenologie problematizuje. <sup>98</sup>

To, že fikce nejsou skutečné, nebrání tomu, aby je bylo možné správně či špatně interpretovat. Dennett si všímá, že o fikčních světech existují fakta, s nimiž se lze dokonce seznámit, aniž by člověk četl primární text. Jako příklad uvádí fikční svět Sherlocka Holmese, o němž můžeme pravdivě predikovat, že v něm existují ladiči pian a že v něm neexistují letadla. Totéž platí o fikčních postavách: Sherlock Holmes je soukromý detektiv žijící na Baker Street, ale není to rodinný muž. Pro co text fakta neposkytuje, pro co v něm nelze nalézt oporu, to je třeba pojímat jako neurčené. Nevíme například, zda se děj povídky *Mrzák* (*The Adventure of the Crooked Man*, 1893) odehrává ve středu nebo v pátek. <sup>99</sup>

Čtenář povídky nebo románu podle Dennetta postupuje tak, že na základě textu konstituuje fikční literární svět. Něco velice obdobného činí heterofenomenolog: na základě textu, který vznikl transkripcí zvuků vydávaných subjektem chápaných jako smysluplné řečové akty, konstituuje fikční heterofenomenologický svět. Podle Dennetta je možné odložit otázku po vztahu fikčního světa (literárního i heterofenomenologického) k reálnému světu a studovat jej nezávisle na něm. <sup>100</sup> „Heterofenomenologický svět subjektu bude stabilní, intersubjektivně ověřitelný teoretický postulát, mající stejný metafyzický status jako, řekněme, Londýn Sherlocka Holmese (...).“ <sup>101</sup> A stejně je tomu s jednotlivými objekty či obsahy fikčních světů, jako jsou Sherlock Holmes nebo jeho dýmka – jde o intencionální objekty, které existují pouze v rámci fikčního světa, nikoliv ve skutečnosti. „Ve mém radostném optimismu nepředpokládám, že je nějaký hluboký

---

<sup>96</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 82

<sup>97</sup> Srv. tamtéž, str. 78-85, 94-98

<sup>98</sup> Více se této analogii budu věnovat v následující kapitole.

<sup>99</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 78-80

<sup>100</sup> Srv. tamtéž, str. 81

<sup>101</sup> Tamtéž, str. 81

filosofický problém ohledně toho, jak máme ontologicky reagovat na výsledky fikce; fikce je fikce; žádný Sherlock Holmes neexistuje.“<sup>102</sup>

Autoru literárního textu i heterofenomenologickému subjektu Dennett propůjčuje „papežskou neomylnost“ – cokoliv řeknou, platí.<sup>103</sup> Čtenář se neptá, jak Sir Arthur Conan Doyle získal informace o Sherlocku Holmesovi, třeba o tom, že kouří dýmku, a nezpochybňuje je. Ani heterofenomenolog se při konstituování fikčního světa neptá, jak subjekt ví, že prožívá právě ty mentální stavy, jež popisuje, a rovněž je nezpochybňuje. „Subjekty jsou bezděční tvůrci fikce, ale říci, že jsou bezděční, znamená uznat, že to, co říkají, je, nebo může být, vysvětlení přesně toho, jaké se to jim zdá. Říkají nám, jaké to pro ně je řešit problém, učinit rozhodnutí, rozpoznat objekt. Neboť jsou upřímní (zjevně), uznáme, že to musí být to, jaké to pro ně je, ale z toho vyplývá, že to, jaké to pro ně je, je nanejvýš nejistý ukazatel toho, co se děje v nich.“<sup>104</sup>

Až v dalším kroku se lze ptát, zda a jak heterofenomenologické objekty pasují na ty prvky reality, které fiktivní nejsou. Podle Dennetta jde o empirickou otázku, při jejímž zodpovídání se lze opět nechat vést analogií s literární fikcí. Literární vědec může přijít s hypotézou, že nějaká literární postava má svůj předobraz v realitě nebo že román je ve skutečnosti biografie, že děj odpovídá skutečným událostem, k nimž někdy v reálném světě došlo.<sup>105</sup> Heterofenomenolog v ideálním případě nalezne shodu mezi obsahy heterofenomenologického světa zkoumaného subjektu a vhodnými kandidáty mezi neurálními ději v jeho mozku.<sup>106</sup> Pak lze podle Dennetta tvrdit, že to, o čem subjekt hovoří, jsou právě tyto neurální děje. Z fiktivního intencionálního objektu s ontologickým statutem Sherlocka Holmese (nebo těžiště trojúhelníku), z abstrakta, jak se Dennett vyjadřuje na jiných místech, se stane konkrétním potvrzené empirickou vědou.<sup>107</sup> Pokud se shoda nenalezne, je třeba vysvětlit, proč subjekt právě o těchto obsazích hovoří. A na

---

<sup>102</sup> Tamtéž, str. 79

<sup>103</sup> Tamtéž, str. 83

<sup>104</sup> „Subjects are unwitting creators of fiction, but to say that they are unwitting is to grant that what they say is, or can be, an account of exactly how it seems to them. They tell us what it is like to them to solve the problem, make the decision, recognize the object. Because they are sincere (apparently), we grant that that must be what it is like to them, but then it follows that what it is like to them is at best an uncertain guide to what is going on in them.“ Tamtéž, str. 94

<sup>105</sup> Srv. tamtéž, str. 84

<sup>106</sup> Proto je kruciólní, že má k dispozici i jiná data než záznamy řečových aktů.

<sup>107</sup> Srv. např. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 95-6

rozdíl od autofenomenologické introspekce je myslitelné, že heterofenomenolog prohlásí, že subjekt experimentu se ve výpovědích o svých vědomých mentálních stavech mylí, že se mu (v jeho manifestním obraze světa) pouze zdá, že je prožívá, ale ve skutečnosti (tj. podle vědeckého obrazu světa) tomu tak není.<sup>108</sup>

### III. Napětí mezi manifestním a vědeckým obrazem světa

Ztotožnění heterofenomenologických objektů a neurálních událostí v mozku rozhodně není samozřejmé. Nejenže má minimálně dvě podmínky, na něž Dennett upozorňuje v článku *Heterophenomenology Reconsidered* – jednak výchozí předpoklad materialismu či naturalismu, jednak že manifestní a vědecký obraz světa jdou „ruku v ruce“ neboli že mezi nimi nedochází k „systematickému zkreslení“.<sup>109</sup> Jde o ztotožnění postrádající vysvětlení i odůvodnění, i to přesto, že ve třetí a čtvrté podkapitole dvanácté kapitoly *Consciousness Explained* Dennett svůj postoj upřesňuje a heterofenomenologické objekty spojuje s komplexy dispozic k chování v mozku.<sup>110</sup> Zdá se mi nepřesvědčivé jen tak bez vyloučení jiných možností tvrdit, že heterofenomenologické objekty jsou o událostech v mozku nebo o komplexech dispozic k chování v mozku, když mají tak odlišné vlastnosti: nejenže jsou fiktivní, nikoliv reálné, ale také mohou být zelené, sladké, zapáchající, hladké, bolestivé a tak dále, přičemž takové vlastnosti nic v mozku nemá.<sup>111</sup>

Existují i alternativy. Bylo by také možné tvrdit, že neurální stavy mozku spíše zapříčiňují, že subjekt hovoří právě o tom, o čem hovoří. Tedy nikoliv že heterofenomenologické objekty jsou o neurálních stavech, ale že jsou těmito stavy způsobeny. V tom je rozdíl: Věc A může být zapříčiněna věcí B, ale být o věci C. V jedenácté kapitole *Consciousness Explained* se Dennett zdá něco takového naznačovat. Vrací se k příkladu s románem a biografií, tentokrát jej však rozvádí trochu jinak a tvrdí,

---

<sup>108</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 85, 98

<sup>109</sup> Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered*, str. 251, 260

<sup>110</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 389, 398

<sup>111</sup> Nechci tuto možnost vylučovat, jen poukázat na to, že ji není možné bez přesvědčivé argumentace jen tak přijmout.

že literární texty sepsané na základě skutečnosti jsou o reálném světě pouze v jakémsi „napjatém“ (*strained*) smyslu. Události v biografickém románu se nemusí skutečným událostem podobat, podstatné je, že „vysvětlují“<sup>112</sup>, proč vznikly.

K těmto kandidátům – totiž že události v mozku jsou předmětem heterofenomenologických objektů nebo že jsou jejich příčinou či vysvětlením, se přidává ještě další, asi nejkomplexnější. V první podkapitole jedenácté kapitoly *Consciousness Explained* Dennett naznačuje, že heterofenomenologické obsahy, tedy fikce, o nichž subjekty hovoří, jsou soudy (*judgements*), případně soudy vyšších řádů (*higher-order judgements*), jež líčí jako výsledky různých stavů v mozku, které tvoří základ pro vrozené dispozice a naučené zvyky (tedy pro chování).<sup>113</sup> Pomáhá si prazvláštním příměrem k Lockově teorii primárních a sekundárních kvalit: neurální stavy či události v mozku mají primární kvality (mechanické vlastnosti na základě jejich vzájemných spojení, různou míru excitace, ...), a díky těmto primárním kvalitám mají různé sekundární kvality dispozičního charakteru, které mohou vést k vyjádření soudu. „Například u lidí s řečí tyto rozlišující (*discriminative*) stavy často nakonec umožňují (*dispose*) (...) vyjádřit verbální soud poukazující na ‚barvu‘ různých věcí.“<sup>114</sup> Nabízí se samozřejmě otázka, zda jsou pak heterofenomenologické objekty přímo takovýmito soudy, anebo spíše intencionálními předměty takovýchto soudů – tedy to, o čem takovéto soudy jsou. Tak vyznívá i jedna pasáž v článku *Heterophenomenology Reconsidered*: „Soudy jsou o kvalitách zkušeností stejným způsobem, jako jsou romány o jejich hrdinech.“<sup>115</sup> Takové řešení mi nakonec přijde nejpochoptelnější. Znamenalo by, že heterofenomenologický objekt by byl oním „*p*“ v soudu „*x* věří, že *p*“. Ostatně, subjekt experimentu obvykle neříká, že věří, že ho bolí noha, nebo že věří, že vidí fialovou barvu, ale že ho bolí noha a že vidí fialovou.<sup>116</sup> V získaných datech (v audiozáznamu, v textu) se objeví „*p*“, „*x* věří, že *p*“ je až interpretační výkon heterofenomenologa, který se chce dobrat vědomých stavů zkoumaného.

---

<sup>112</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 365

<sup>113</sup> Srv. tamtéž, str. 372-3

<sup>114</sup> Tamtéž, str. 373

<sup>115</sup> Srv. Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered*, str. 262

<sup>116</sup> Dennett tento rozdíl rozebírá, rozlišuje mezi reportováním (*reporting*) a vyjadřováním (*expressing*) přesvědčení, avšak do přímé souvislosti s heterofenomenologickými objekty jej nevztáhne. Srv. Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered*, str. 253, 256, 262. Srv. také Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 303-9

Jak vidno, je dosti obtížné se v Dennettových postojích přesně zorientovat, což může být dáno tím, že se dotýká svízelné otázky po vztahu mezi vědeckým (neurální děje v mozku) a manifestním (heterofenomenologické objekty) obrazem světa. Myslím si, že nejjasněji své myšlenky formuluje ve své poslední knize *From Bacteria to Bach and Back*, v níž se o napětí nebo přímo „nesouladu“<sup>117</sup> mezi vědeckým a manifestním obrazem více rozepisuje. Po důkladném prostudování klíčové čtrnácté kapitoly knihy si myslím, že výsledný obraz je následující. Na neurální úrovni dochází ke kauzálně potentním interakcím, které způsobují veškeré mentální stavy člověka. „Veškerá tato subpersonální aktivita na neurální úrovni je, kde dochází ke skutečné kauzální interakci, která zajišťuje tvé kognitivní schopnosti, ale vše, k čemu máš ‚ty‘ přístup, jsou výsledky.“<sup>118</sup> V mozku existují příslušné materiální entity, stavy či děje, jakési „tokeny“ (*tokens*) reprezentující vše, co se odehrává v manifestním obraze, ale dnešní věda je zatím neumí přesně lokalizovat a dekodovat, ač činí pokroky. „V tomto subpersonálním příběhu plynule postupujeme kupředu, i když velké části dodnes zůstávají jen stěží pochopitelné.“<sup>119</sup> Metaforicky však lze říci, že veškeré obsahy v manifestním obraze jsou jakousi „projekcí“ („*projection*“)<sup>120</sup> mozku. „Neexistuje známější a lákavější sloveso než promítat („*project*“), které by popsalo tento efekt, ale každý samozřejmě ví, že je pouze metaforické.“<sup>121</sup> „Projekce“ mají usuzovací formu, jde o soudy, přesvědčení, inklinace, atd.; příčinou těchto soudů a přesvědčení jsou výhradně děje v mozku; intencionálními objekty těchto soudů a přesvědčení jsou heterofenomenologické obsahy, tedy barvy, chutě, vůně a všechny ostatní „iluze“, „fikce“ nebo neutrálněji „projekce“, které zakoušíme; tyto obsahy jsou kauzálně zcela impotentní. To vychází najevo ze způsobu, jakým Dennett interpretuje optický klam známý jako „*complementary color afterimage*“. „Co vysvětluje tvé přesvědčení, že existuje červený pruh? Přítomnost něčeho ve tvém mozku (...), tokenu reprezentace červeného pruhu, který není červený, ani pruhovaný (...). To je příčinou tvého přesvědčení o červeném pruhu, ale není to intencionální předmět tvého přesvědčení (protože není červený nebo pruhovaný).“<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 356

<sup>118</sup> Tamtéž, str. 348

<sup>119</sup> Tamtéž, str. 352

<sup>120</sup> Tamtéž, str. 356

<sup>121</sup> Tamtéž

<sup>122</sup> Tamtéž, str. 361

Kdyby to Dennett v *Consciousness Explained* vehementně neodmítal, chtělo by se o heterofenomenologických objektech říci, že jsou to epifenomény. Jako epifenomenální se označují takové entity, které sice sami jsou výsledkem fyzikálního světa, ale nemohou v něm nic způsobit – jsou zapříčiněné, avšak kauzálně impotentní. Dennett v knize *Consciousness Explained* nabízí dva argumenty, proč epifenomény odmítnout, epistemologický a pragmatický. Pokud epifenomény nemají žádné kauzální účinky, není možné je nijak poznat, protože věci poznáváme právě na základě jejich poznatelných účinků. A pokud epifenomény nemají žádné kauzální účinky, nemohou také nic změnit, nečiní v ničem žádný rozdíl, nelze jimi nic vysvětlit. Svět by byl úplně stejný i bez nich.<sup>123</sup>

Domnívám se, že riziko, že bude Dennettova pozice ve věci ontologického statusu heterofenomenologických objektů asociovat epifenomenalismus, je vysoké. Dennett se mu bude chtít za každou cenu ubránit, protože by se dostal do nesnází, a to i kdyby si své dva (dle mého soudu přesvědčivé) argumenty rozmyslel. Jde totiž o částečnou reprízu psychofyzického problému, jímž Dennett velice často kritizuje karteziánský materialismus.<sup>124</sup> I epifenomenalismus totiž musí vysvětlit, jak je možné, že materiální entity mohou dát vzniknout jakýmsi mentálním epifenoménum. Proto Dennett tolik zdůrazňuje, že slovo „projekce“ využívá jen metaforicky, a že tyto „projekce“ jsou skutečně jen iluzí. Nedomnívám se však, že to stačí k tomu, aby byl vyvázán z povinnosti říct, jak je možné, že neurální procesy způsobují „metaforické projekce“ v manifestním obraze světa, jak přesně uživatelská iluze vědomí či fikce subjektivity vzniká a co vlastně těmito „metaforickými projekcemi“ myslí. Nebo ještě jinak: jak přesně dochází k tomu, že se skrytá realita odhalující se ve vědeckém obraze světa metaforicky ztvárňuje v manifestním obraze.<sup>125</sup> V těchto otázkách je Dennettův postoj temný. Dokud jej nevyjasní, k epifenomenalistické interpretaci čtrnácté kapitoly knihy *From Bacteria to Bach and Back* nevidím smysluplnou alternativu.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 402-3

<sup>124</sup> Srv. např. tamtéž, str. 33-8

<sup>125</sup> „Manifestní obraz, který byl slepen genetickými evolučními procesy trvajících miliardy let a kulturními evolučními procesy trvajících tisíce let, je extrémně sofistikovaný systém užitečného metaforického ztvárnění skryté reality, odhalující se ve vědeckém obraze.“ Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 366

<sup>126</sup> Je hodně pozornosti, že zatímco v *Consciousness Explained* se slovo epifenomén, epifenomenalismus a jejich odvozené tvary objevuje celkem devětatřicetkrát, v knize *From Bacteria to Bach and Back* jsem na něj nenarazil ani jednou. Buď si Dennett svůj nesouhlas



Dennett v diskutované čtrnácté kapitole knihy *From Bacteria to Bach and Back* píše, že iluze, fikce či „projekce“ v manifestním obraze světa jsou právě tím, co někteří filosofové nazývají subjektivním charakterem zkušenosti neboli kválii. V manifestním obraze mají své místo, ve vědeckém obraze však neexistují, a pro vědu tudíž nemohou být tématem. „(...) musíš odolat svůdnému pokušení postulovat řadu zvláštních subjektivních vlastností (obvykle nazývaných kválie), k nimž máš jen ty (sám) přístup. Jsou to dobré předměty pro náš manifestní obraz, ale musí být ‚uzávorkovány‘, jak říkají fenomenologové, když se obrátíme k vědeckému vysvětlení.“<sup>127</sup> Jestliže pro vědce neexistují a filosofa svádí na scestí<sup>128</sup>, pro člověka v jeho každodenním životě jsou iluze v manifestním obraze přinejhorším „benigní“<sup>129</sup>, jindy je Dennett líčí jako prospěšné<sup>130</sup>, někdy dokonce jako otázku života a smrti.<sup>131</sup> Jen díky těmto „projekcím“ je člověk schopen zjistit, co se v něm děje. Lidé nemohou vnímat události ve svých mozcích, své vnitřní stavy identifikují na základě obsahů v „proudu vědomí“, systematicky zjednodušeném a metaforickém kanálu, který je „zeditovaným výtahem“ toho, co se děje na neurální úrovni.<sup>132</sup> „(...) nevidíme, neslyšíme ani necítíme komplikovanou neurální mašinerii svištící (*churning away*) v našich mozcích, ale musíme se spokojit s interpretovanou, zpracovanou verzí, uživatelskou iluzí, která je nám tak známá, že ji považujeme nejen za realitu, ale také za nejméně zpochybnitelnou a nejdůvěrněji známou realitu ze všech. Takové to je být námi.“<sup>133</sup> Obdobné je to podle Dennetta například s vizí. Lidé se zdravým zrakem se nijak nepozastavují nad tím, že vidí. O tom, co se při tom v jejich mozku odehrává, však nemají ponětí (nejsou-li vědci), a ani je to nemusí zajímat. „Krom toho (...), co děláme s našima očima, jsme neschopni říci, co děláme v případě vidění vnějšího světa. Prostě se podíváme a zjistíme, a to je vše, co víme.“<sup>134</sup>

---

s epifenomenalismem rozmyslel, chce celou záležitost „zamluvit“, nebo má pocit, že již k tématu řekl vše podstatné.

<sup>127</sup> Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 365

<sup>128</sup> Srv. např. Dennett, D.: *Consciousness, Explained*, 386-394

<sup>129</sup> Srv. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 356

<sup>130</sup> Srv. např. tamtéž, str. 370

<sup>131</sup> Srv. tamtéž, str. 366

<sup>132</sup> Srv. tamtéž, str. 344-5, 365, 367

<sup>133</sup> Tamtéž, str. 345

<sup>134</sup> Dennett, D.: *Heterophenomenology Reconsidered*, str. 257. Příklad je reprízován i v knize *From Bacteria to Bach and Back*, srv. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 238-354

I když vztah vědeckého a manifestního obrazu zůstává při současném stavu poznání nejasný, Dennett přichází s vysvětlením, to je ostatně hlavním tématem jeho poslední knihy, proč manifestním obrazem disponujeme a jak vzniknul. Ne všechny podrobnosti jsou pro tuto práci podstatné, z hlediska heterofenomenologie je třeba především zdůraznit Dennettův akcent na komunikaci. „Proud vědomí“ je podmíněn schopnostmi řeči, souzení a myšlení, které se podle Dennetta vyvinuly kvůli potřebě komunikovat. Mezi způsoby chování, jež nám náš „proud vědomí“ umožňuje, však není jen komunikace s druhými, ale také sebemonitorování, sebesouzování a tak dále – tedy komunikace se sebou. To se ukazuje jako nutnost: je třeba mít k dispozici privátní prostor, v němž člověk své stavy může podrobovat zkoumání, aby promyslel, o kterých z nich může spravit ostatní účastníky komunikace, líčí Dennett s odkazem na biology Davida McFarlanda a Richarda Dawkinse. Komunikaci je třeba vnímat nejen prismatem kooperace, ale také manipulace: kdyby organismus nedokázal lhát nebo alespoň zamlčovat, ocitl by se ve významné evoluční nevýhodě. Proto musely vzniknout reprezentace stavů v mozku, od těchto stavů oddělitelné a jednoduše přístupné v manifestním obraze světa.<sup>135</sup> To vysvětluje, proč se podle Dennetta heterofenomenologie hodí ke studiu vědomí – protože se seriózně zabývá i řečovými výpověďmi subjektu, které chápe jako fikce, iluze a „projekce“, tedy jako něco, co je možno úsporně, bez větších ontologických závazků přijmout jako výsledky takovýchto reprezentací.

Ještě na jednu myšlenku z knihy *From Bacteria to Bach and Back* je záhodno upozornit. Kompletní vědecká teorie vědomí by podle Dennetta zahrnovala nejen vysvětlení vědomých událostí na úrovni vědeckého i manifestního obrazu světa, ale rovněž jejich propojení. „Nebudeme mít kompletní vědu o vědomí, pokud nedokážeme sblížit (*align*) naše identifikace mentálních stavů na základě jejich obsahu v manifestním obraze a identifikace subpersonálních informačních struktur a událostí ve vědeckém obraze, které jsou kauzálně zodpovědné za vyvolávání detailů uživatelské iluze (...).“<sup>136</sup> To znamená, že k neúspěchu je odsouzen ten, kdo by k vědomí přistupoval výhradně „*bottom-up*“ prostřednictvím neurovědy.<sup>137</sup> Takový postoj koliduje s pověstí prominentního redukcionisty, kterou Dennettovi někteří (například Nagel) přisuzují.

---

<sup>135</sup> Srv. Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 340-3

<sup>136</sup> Tamtéž, str. 367

<sup>137</sup> Srv. tamtéž, str. 341

Zároveň je ovšem v tenzi se způsobem, jímž Dennett pranýřuje filosofy, kteří se ve své práci zabývají subjektivním charakterem zkušenosti či kválii – zkoumání „projekcí“ v manifestním obraze je zapotřebí a těm, kdo se mu věnují, stačí v obraně proti Dennettovým výpadům pouze připomenout, že se nevěnují „tvrdé“ přírodovědě či vědeckému obrazu světa.

### c) Inverzní Leibniz

Daniel Dennett je autor, který ve filosofických kruzích vzbuzuje kontroverze. Možná je to tím, že jeho teorie vědomí, kterou jsem se pokusil v této kapitole přiblížit, není intuitivní, jak sám často připouští. V tradici však pro ni podle mého názoru existuje překvapivá paralela, jen v přesně „opačném gardu“: filosofie Gottfrieda Wilhelma Leibnize. Tato malá analogie má pochopitelně své meze, ale mohla by pomoci Dennettovu pozici lépe nasvítit, proto se ji pokusím v co největší možné zkratce načrtnout, s vědomím toho, že v případě tak enormně složité filosofie, jakou je ta Leibnizova, jde o poněkud lehkovážný počín.

Ve svém pozdním období je Leibniz prototypem idealistického myslitele, pro kterého jsou jediné reálně existující entity jednoduché a nerozlehlé substance zvané monády, pro něž jsou určující výhradně jejich vnitřní stavy zvané percepce a které nevnímají nic vůči sobě externího.<sup>138</sup> Materiální jsoucna jsou pak pouhými dobře založenými fenomény (*phaenomena bene fundata*), které z percepce monád rezultují díky mentálním operacím jednotlivých monád. Jestliže u Leibnize má veškerý materiální svět takto odvozenou realitu, u Dennetta je tomu přesně naopak: z materiálního rezultuje vše „mentální“; veškeré obsahy vědomí jsou fenomény, jejichž realita je odvozená a iluzivní. A tak jako je u Leibnize na místě ptát se, co zakládá dobře založené fenomény a jak spolu fenomenální a substanciální úroveň reality souvisí, totéž musí vysvětlit Dennett. Co zakládá

---

<sup>138</sup> Srv. Leibniz: *Monadologie a jiné práce*, Svoboda, Praha, 1982, str. 158

uživatelskou iluzi vědomí (a další fikce v manifestním obrazu světa) a jak jsou spolu iluzivní a substanciální (tj. v Dennettově případě materiální) úrovně reality spjaty?

Ač jsou Leibnizovy dobře založené fenomény intencionálními objekty percepce, nejsou těmito percepcemi přímo zapříčiněné ani je nezapříčiňují. Leibniz rozlišuje finální příčiny, jimiž se vysvětlují percepcce monády, a působící příčiny, jimiž se vysvětlují děje ve fenomenálním světě. Mezi těmito dvěma „liniemi“ kauzality není žádná přímá souvislost, odpovídají si, ale jejich „ekvivalence“ je předzjednaná.<sup>139</sup> Pokud Dennettovo vysvětlení „zavání“ epifenomenalismem, je vhodné se zamyslet, zda se tímtéž nevyznačuje i Leibnizova pozice. Myslím si, že v jistém smyslu ano. Tělesná jsoucna jsou v rámci materiálního světa zapříčiněná a kauzálně potentní, na úrovni působících příčin tudíž o epifenomenismu nemůže být řeč. Jenže tento materiální svět nemůže na monády nijak přímo působit, protože substance jsou nemateriální a nepercipují nic vůči sobě externího, nemají „okna“. Tělesná jsoucna jsou tedy coby dobře založené fenomény – epifenomény. Pochopitelně, takovéto užití termínu epifenomén není standardní, protože tento pojem počítá s úplně jiným ontologickým rozvrhem, než jaký skýtá Leibnizův systém předzjednané harmonie. Ukazuje to však na zvláštní sourodost Dennettova a Leibnizova myšlení.

Je dobré si všimnout, že Dennettova pozice je v porovnání s Leibnizem o poznání složitější, protože nedisponuje předzjednanou harmonií, dokonalým a dobrým Bohem a metafyzickými principy (princip jednoty nerozlišitelného, princip postačujícího důvodu), díky nimž Leibniz dokáže vznik fenomenálního světa a jeho souvislost se substanciální úrovní reality zabezpečit. Dennett nemá jinou možnost, než klást kauzální vztah mezi neurální děje v mozku a jeho „projekce“. Avšak Dennettova strohá odpověď, že tyto fikce či iluze jsou zkrátka způsobeny neurálními ději v mozku, je stejně neurčitá, jako kdyby Leibniz sdělil pouze tolik, že materiální svět rezultuje z monád. To není vysvětlení, ale tvrzení, které je teprve potřeba vypracovat.

---

<sup>139</sup> Srv. Leibniz: Theodicea, OIKOYMENH, Praha, 2004

## 4. Polemika

### a) Fikční světy nejsou fixní

Heterofenomenologie byla podrobena mnohé kritice, na řadu podnětů a výtek se Daniel Dennett pokusil ve svých textech odpovědět. Výklad všech sporů a diskusí by byl úmorný, považuji za smysluplnější nabídnout vlastní postřehy, které do určité míry navazují na úvahy filosofů Jeana-Michela Roye a Eduarda Marbacha. Oba dva nesouhlasí s kontrastem, který Dennett přisuzuje heterofenomenologii a autofenomenologii. Marbachovo heslo zní: „Žádná heterofenomenologie bez autofenomenologie“. <sup>140</sup> Tvrdí, že by nikdo vůbec nebyl schopen přemýšlet o vědomé zkušenosti, pokud by neměl vlastní vědomé zkušenosti. Jen díky tomu, že je sám subjektem vědomých zkušeností, dokáže je využít jako zdroj pro vytvoření adekvátních pojmů o vědomých fenoménech. Bez toho by vědomou zkušenost nerozpoznal a neidentifikoval. Aby heterofenomenologie dávala smysl, musí tudíž podle Marbacha integrovat reflexi fenoménů poskytovanou autofenomenologií. <sup>141</sup> Opozice, do níž Dennett heterofenomenologii a autofenomenologii staví, je proto falešná, soudí Marbach.

K témuž dospívá i Roy. Všimá si, že heterofenomenologie i autofenomenologie mají tentýž předmět (fenomenální svět zkoumaného subjektu) i touž funkci (popis či charakterizaci tohoto fenomenálního světa), liší se naopak tím, že fenomenologické obsahy v rámci heterofenomenologie ztrácí status vlastností přímo zpozorovaných skrze introspekci a jsou chápány jako teoretické postuláty (na úrovni literární fikce). <sup>142</sup> Podle Roye heterofenomenolog tím, že pracuje se „svědectvími“ subjektů, přepíná na autofenomenologický způsob práce a již déle nesetrvává v pozici skutečného

---

<sup>140</sup> Marbach, E.: No heterophenomenology without autophenomenology: Variations on a theme of mine in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 2007, str. 87

<sup>141</sup> Srv. tamtéž, str. 75-87

<sup>142</sup> Roy, J.-M.: Heterophenomenology and phenomenological skepticism in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 2007, str. 16-19

heterofenomenologa.<sup>143</sup> Pokud Royovi správně rozumím, chce říct, že kvůli tomu, že se heterofenomenolog angažuje v interpretaci smyslu či významu svědectví, že se snaží přijít na to, co chtěl zkoumaný vyjádřit, je v interpretaci subjektivně angažován. Ostatně, je to jeho interpretace, jeho interpretační výkon. To podle Roye znamená, že tím, že akceptuje svědectví subjektů, činí heterofenomenologie autofenomenologii automaticky svou součástí, čímž ztrácí nárok na „vyšší“ epistemologický status metody slučitelné s požadavkem přírodních věd na objektivní přístup z perspektivy třetí osoby.<sup>144</sup>

To částečně koreluje s mými úvahami o heterofenomenologii, avšak nejde o to, že rozlišení autofenomenologie a heterofenomenologie je nekonzistentní, jak svou úvahu uzavírá Roy. Tím, že Dennett heterofenomenologické objekty označí za fikce analogické s literárními, sice podle mého názoru dokáže heterofenomenologii vůči autofenomenologii dostatečně vymezit, avšak není si vědom zásadních konsekvencí, které s sebou toto rozhodnutí nese. Dennett ve svých textech líčí vědomí jako dynamickou strukturu, jako „přadeno obsahů“, jako pandemonium mnoha paralelních, narativy připomínajících náčrtů časově i prostorově rozprostřených v mozku (takzvaný *Multiple Drafts model*), jako fragmentární procesy pod neustálou editoriaální revizí, mezi nimiž nelze vybrat jeden finální „master“,<sup>145</sup> avšak literární světy si představuje jako stabilní a dané. Text, pokud je interpretován podle pravidel, „vymínjuje“ (*stipulate*) způsob, jakým určitý svět jest, píše Dennett.<sup>146</sup> Já si naopak myslím, že nevymínjuje, protože fikční světy nejsou fixní, v důsledku čehož je heterofenomenolog nakonec stejným generátorem fikce, jako introspektující subjekt.

Filosof Miroslav Petříček ve svém článku *Si licet comparare. Globální skutečnost, marginalita* upozorňuje na narůstající povědomí o neurčitosti hranic textu, které se v několika posledních dekáдах projevuje v mnoha oborech zabývajících se literárními texty, například v komparatistice. Takové obory podle Petříčka text chápou jako otevřenou a nestabilní strukturu, jako procesy, které jsou závislé na těch, kdo jsou v nich angažováni, jako pole měnící se spolu s pohybem v něm nebo jako krajinu utvářenou

---

<sup>143</sup> Srv. tamtéž, str. 17-18

<sup>144</sup> Přesněji řečeno, Royovo stanovisko chápu tak, že podle jeho názoru tomuto nároku činí zadost i řádně provedená autofenomenologie.

<sup>145</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 101-170

<sup>146</sup> Srv. tamtéž, str. 86

jejím mapováním, metaforicky řečeno.<sup>147</sup> Tak jako podle Dennetta každá introspektivní sondáž do vědomí mění jeho obsah, protože je „racionální rekonstrukcí“<sup>148</sup> ovlivňující to, čeho jsme si vědomi, stejně je tomu u fikčního a *per analogiam* i u heterofenomenologického světa při sondáži interpretační.

Marbach si všímá, že obsahy, které člověk introspekci nalézá, a způsoby, jakým si jich je vědom, se mohou dramaticky lišit, pokud se obeznámí s psychologií či fenomenologií. Soudí, že takové vzdělání může odhalovat obsahy, které by bez něj zůstaly skryté.<sup>149</sup> Totéž pochopitelně musí platit nejen pro meditujícího, ale i pro toho, kdo se výsledky jeho introspekce probírá, tedy pro psychologa nebo heterofenomenologa. A totéž platí i pro čtenáře literárního textu. Čtenář ovlivňuje čtený text, avšak tento vliv není něčím vůči textu vnějším, podle Petříčka jej text svou otevřeností implikuje jako konstituující moment sebe samého. „Konstatování vlivu konstituuje a současně modifikuje zkoumaný text jako předmět analýzy, jež může vliv chápat jako to, co je v textu implikováno (a tedy nepřichází zvnějšku).“<sup>150</sup>

Nejjednodušeji lze princip demonstrovat na příkladu konkrétního literárního díla. Na samém začátku Joyceova *Odyssea* postava Tura Mulligana shlíží na Dublinský záliv a volá: „Thalatta!“<sup>151</sup> Jde o odkaz ke spisu *Anabasis* starořeckého spisovatele Xenofonta, který popisuje, kterak tímto slovem řečtí žoldnéři při návratu z perského tažení oslavovali, že opět spatřili Pontus (Černé moře). Jde o „rozměr intertextuality“, na nějž poukazuje Petříček.<sup>152</sup> Joyceův text odkazuje k jinému textu, který teprve umožňuje Mulliganovu výroku porozumět. Stejným způsobem může heterofenomenologický zápis odkazovat na jiné texty, ať už fenomenologické, psychologické, filosofické nebo jiné. Co subjekt výrokem míní, bude ovlivněno tím, co sám přečetl, a způsob, jakým heterofenomenolog data interpretuje, bude určen tím, co přečetl on.

---

<sup>147</sup> Srv. Petříček, M.: *Si licet comparare*. Globální skutečnost, marginalita *in* Svatoň, V., Housková E., Král, O. (eds.): *Mezi okrajem a centrem. Studie z komparatistika II*, Centrum komparatistiky FF UK, Praha, 1999, str. 36-43

<sup>148</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 136

<sup>149</sup> Srv. Marbach, E.: *No heterophenomenology without autophenomenology*, str. 85-6

<sup>150</sup> Petříček, M.: *Si licet comparare*, str. 39

<sup>151</sup> Joyce, J.: *Odysseus, Argo*, Praha, 2012, str. 11

<sup>152</sup> Srv. Petříček, M.: *Si licet comparare*, str. 40

Avšak nejen tím. Tak jako text kvůli své bytostné otevřenosti implikuje jiné texty, implikuje rovněž non-texty. Petříček jmenuje interakci mezi textem a společností či textem a dějinami.<sup>153</sup> Relevantní tak není jen to, co čtenář nebo heterofenomenolog přečetli, ale také to, co zažili – musí se vzít v potaz celkový kontext jejich životů. Každý jeden výrok<sup>154</sup> může nést stopu čehokoliv, co subjekt někdy zakusil, jeho smysl či význam bude určovat zašmodrchané přadeno vztahů, které sice text implikuje, avšak nejsou přímo jeho explicitní součástí. U větších výseků heterofenomenologických světů či jejich celků bude situace pochopitelně exponenciálně komplikovanější než u jednotlivých výroků. Na Londýnu Sherlocka Holmese nebo světa podle heterofenomenologického subjektu X tak není nic stabilního<sup>155</sup>, naopak jsou Petříčkovými slovy „ve stavu krajní instability“, bez možnosti syntézy nebo shrnutí, bez prosté identity.<sup>156</sup> Představa, že dva lidé (čtenář nebo heterofenomenolog) budou jeden text interpretovat tak, že dospějí k témuž fikčnímu světu (literárnímu nebo heterofenomenologickému), je tudíž chybná. Proto se nemohu ztotožnit s Dennettovým deklarovaným přesvědčením, že heterofenomenolog (nebo čtenář) konstituuje svět determinovaný pouze textem.<sup>157</sup>

Z důvodů vyložených v této podkapitole nesouhlasím s Dennettovým tvrzením, že existuje nějaké „nejlepší“ nebo „nejkoherentnější“ čtení textu „bez plausibilního rivala“ a že tento text „vyměňuje“ (*stipulate*) jeden způsob, jakým fikční svět je.<sup>158</sup> Tím nechci říct, že není možné hovořit o lepším a horším čtení textu a že interpretace je zcela arbitrární, jak je tomu v případě dekonstrukce Jacquesa Derridy, která podle estetičky Hany Řehulkové „ztrácí možnost jakékoliv objektivity a schopnosti rozhodnout o pravdivosti či nepravdivosti interpretace.“<sup>159</sup> Myslím si, že lze určit základní kritéria a pravidla pro interpretování textů, avšak nikdy není možné podat jejich úplný výčet, protože nejsou

---

<sup>153</sup> Srv. Petříček, M.: *Si licet comparare*, str. 36

<sup>154</sup> Představa jednoho jediného izolovaného výroku vlastně vůbec žádný smysl nedává. Vybrat jeden konkrétní výrok a ten analyzovat je podobně absurdní, jako ukázat na jeden konkrétní neurální náčrt v mozku a ten pak studovat v izolaci od pandemonia všech ostatních.

<sup>155</sup> „Heterofenomenologický svět subjektu bude stabilní, intersubjektivně ověřitelný teoretický postulát, mající stejný metafyzický status jako, řekněme, Londýna Sherlocka Holmese (...).“ Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 81

<sup>156</sup> Srv. Petříček, M.: *Si licet comparare*, str. 41

<sup>157</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 81

<sup>158</sup> Srv. Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 77, 81

<sup>159</sup> Srv. Řehulková, H.: Přehled soudobých interpretačních teorií, *Studia Philosophica* 58 (2), 2011, str. 22-3



„věčná“, ale závislá na sociálních, historických, kulturních a dalších kontextech; jsou objevována či vynalézána nová (marxismus, psychoanalýza, feminismus) a stará překonávána či zapomínána (scholastika). Výtky, jež jsem vůči Dennettovi formuloval, předpokládají, že neexistuje jediná správná a pravdivá interpretace textu, a to ani prakticky, ani jako teoretický ideál, což je v současných literárních teoriích převažující postoj.<sup>160</sup> Nespatřuji problém v představě více vzájemně se lišících, avšak přesto plausibilních čtení textu. Možných interpretací je vždy více, protože víceznačné, neohraničené a otevřené jsou texty samotné.

## **b) Repertoár heterofenomenologie**

Sonda do literárního nebo heterofenomenologického textu snad může vést k jedné stabilní a uzavřené interpretaci v případě, že si klademe prosté či základní otázky. Vystupuje v povídce *The Adventure of the Crooked Man* postava doktora Watsona? A vlastní postava doktora Watsona zbraň? Řekl heterofenomenologický subjekt, že vidí červené jablko, nebo že vidí zelené jablko? A když ho ochutnal, zdálo se mu sladké, nebo kyselé? To vede k tomu, že heterofenomenologie sice možná bude schopna vědomí subjektu inventarizovat, ale skončí právě jen u jakéhosi „katalogu“ obsahů. Takový výsledek Dennett ostatně anticipuje. „Pokud chceš studovat jak (nebo i zda) jsou fenomenologické předměty ve skutečnosti události v mozku, první věc, co musíš udělat, je pečlivý heterofenomenologický katalog těchto objektů.“<sup>161</sup> Obdobně se Dennett vyjadřuje i v knize *From Bacteria to Bach and Back*, kde píše, že heterofenomenologie je schopná přinést „lepší katalog“ prožitků než autofenomenologické metody.<sup>162</sup>

Myslím si, že Dennettovi lze přiznat, že jeho heterofenomenologie skutečně může pomoci pokoušet se mapovat, zda vůbec a případně do jaké míry korelují výroky subjektu

---

<sup>160</sup> Estetička Hana Řehulková ve svém informativním článku *Přehled soudobých interpretačních teorií* jmenuje pouze jednoho významného žijícího myslitele, který obhájí konzervativní přístup k textu s možností jeho objektivní interpretace, a tím je Roger Scruton. Srv. tamtéž, str. 25-6

<sup>161</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 96

<sup>162</sup> Dennett, D.: *From Bacteria to Bach and Back*, str. 351

s neurálními ději v jeho mozku, přičemž taková zjištění mohou poznání vědomí napomoci. Navíc, inventarizace či katalogizace vědomých obsahů může do zkoumání vědomí vnést pořádek, a tím splňovat i další kritéria objektivit odlišná od perspektivy třetí osoby: přehlednost, přesnost, uspořádanost. Nebude ale příliš k užitku při postihování kvality vědomých stavů, čímž se Dennett holedbal, když tvrdil, že heterofenomenologie dokáže v principu „vystihnout nejsoukromější a nepopsatelné subjektivní zkušenosti“. <sup>163</sup> Heterofenomenologie, tak jak ji Dennett líčí, může nabídnout pouze seznam obsahů, jejichž kvalitu máme poznat, nikoliv poznání jejich kvality.

Domnívám se, že příčinou je Dennettovo konzervativní či zjednodušující chápání textu a jeho interpretace, z něhož vyplývá omezenost jeho metody. V *Consciousness Explained* píše, že fakta o literárních fikčních světech jsou vždy sémantická, nikoliv syntaktická fakta o textu; to, co je v díle reprezentováno, lze popsat nezávisle na způsobu, jakým je této reprezentace dosaženo. Fakta o fikčním světě jsou pouze fakta sémantické úrovně (*semantic level facts*) o této fikci; jsou nezávislá na syntaktických faktech o textu (pokud je fikce text). <sup>164</sup> Argumentuje příkladem. Shakespearovo drama *Romeo a Julie* lze zfilmovat nebo podle něj složit operu. Pak je možné porovnávat shody a rozdíly v těchto fikčních světech, které budou spočívat pouze v odlišných sémantických faktech. „(...) vidíme podobnosti mezi uměleckými díly, které nejsou popsitelné v termínech příslušících k syntaktickým nebo textovým (natožpak fyzickým) popisům konkrétních instancí těchto fikcí.“ <sup>165</sup>

Jsem toho názoru, že Dennettovo upřednostňování, neřkuli zabsolutizování sémantických faktů a sémantické deskripce literárních děl je neuspokojivé, ostatně už formalismus a strukturalismus kladly důraz na strukturu díla jako celku. <sup>166</sup> Existují texty, u nichž nelze rozlišit to, co je reprezentováno, od způsobu reprezentace, protože tematizují právě reprezentaci jako takovou: to, co je v nich reprezentováno, je reprezentace sama. Jako příklad lze uvést *Europeanu* <sup>167</sup> Patrika Ouředníka nebo

---

<sup>163</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 72

<sup>164</sup> Srv. tamtéž, str. 80

<sup>165</sup> Tamtéž

<sup>166</sup> Srv. Řeháková, H.: *Přehled soudobých interpretačních teorií*, str. 15-8

<sup>167</sup> Srv. Ouředník, P.: *Europeana*. Stručné dějiny dvacátého věku, Volvox Globator, Praha, 2012

*Neviditelná města*<sup>168</sup> Itala Calvina. V *Europeaně* nejde primárně o jednotlivé útržkovité a mnohdy absurdní informace, jež autor vrší, ale o spíše způsob jejich (de)kompozice. V *Neviditelných městech* nejsou podstatná sémantická fakta o vymyšlených sídlech, ústřední úlohu nese způsob jejich líčení a jeho průběh v textu. Otázka, jaká je sémantická deskripce těchto dvou literárních děl (nebo jejich částí), nedává dobrý smysl.

Dennett by mohl oponovat, že jsem úmyslně zvolit literární díla postmoderní a nepříliš „narativní“. Podobné potíže ale nastanou i u „klasičtějších“ děl. Karel Poláček ve své nedokončené pentalogii o okresním městě<sup>169</sup> nechce vylíčit příběhy, které se lidem přihází, ty mu slouží k něčemu jinému – vystihuje díky nim schematičnost uvažování jednotlivých společenských typů, které podle hluboce zažitých, ustrnulých myšlenkových vzorců zpracovávají události světové války. Jde, jak se Poláček vyjádřil v rozhovoru pro Lidové noviny v roce 1937, o „perpetualitu“, o „psychologii davu a stavu“, o „habitus člověka“. <sup>170</sup> Toho si však lze všimnout, pouze pokud se člověk zaměří na literární prostředky, jež Poláček využívá, na formální, syntakticko-textový rozměr díla v jeho repetitivnosti či cykličnosti. Když tak čtenář učiní, proměňuje se i recepce příběhů v knize. Poláčkovu pentalogii proto Dennettova sémantická deskripce mine, nebo se při nejlepším sklouzne po jejím povrchu.

Nechci říct, že sémantická fakta a sémantické deskripce nejsou při rozboru literárního díla relevantní, ale předvést, že v případě literatury se věnujeme i dalším řečovým hrám, jejichž role není o nic menší. Mám obavu, že také heterofenomenologii si Dennett představuje prizmatem velmi minimalistického repertoáru řečových her. Zdá se mi, že právě omezení interpretace textu na sémantická fakta a řečovou hru deskripce vede k tomu, že heterofenomenologie vyústí „jen“ v katalog. Chceme-li se dobrat nikoliv katalogu, ale kvality jeho položek, mohlo by se ukázat jako užitečné zapojit i jiné řečové hry.

Rozšíření repertoáru řečových her není nová myšlenka. Filosof Jean-François Lyotard ve spise *Postmoderní situace* rozborem „vědeckého vědění“ dochází k závěru, že pro

---

<sup>168</sup> Srv. Calvino, I.: *Neviditelná města*, Dokořán, Praha, 2017

<sup>169</sup> Srv. Poláček, K.: *Okresní město; Hrdinové táhnout do boje; Podzemní město; Vyprodáno, Naše Vojsko*, Praha, 1955

<sup>170</sup> Srv. Poláček, K., Slabý, Z.K. (ed): *O humoru v životě a umění*, Československý spisovatel, Praha, 1961

vědu jsou přijatelné pouze takové výpovědi, jež splňují pravidla řečové hry denotace neboli deskripce.<sup>171</sup> „Vědecké vědění vyžaduje izolaci jedné řečové hry, hry denotativní; a vyloučení ostatních.“<sup>172</sup> Pokud věda používá i další druhy výpovědí, slouží podle Lyotarda pouze jako mezičlánky v argumentaci, která má vyústit v denotaci nebo deskripci.<sup>173</sup> Věda je tedy „kumulací“<sup>174</sup> denotací či deskripcí, což mimochodem Dennettovu heterofenomenologii hezky vystihuje. Lyotard navrhuje, aby se věda při hledání „cesty z krize“ uchýlila k „navržení nových pravidel hry vědeckého jazyka“, která půjdou nad rámec pouhé inovace a dají vzniknout novým výpovědím.<sup>175</sup> Můj návrh není ničím jiným než zopakováním této výzvy pro případ heterofenomenologie. V takovém případě je nutné počítat s možným odklonem od stávající, tj. „lyotardovsky nezreformované“ vědecké praxe, která však zatím v postihování subjektivního charakteru zkušenosti nepřináší příliš mnoho výsledků.

Daniel Dennett je pragmaticky uvažující filosof, který by chtěl znát konkrétní řečové hry a rozdíly, jež jejich zapojení do heterofenomenologického podniku učiní. To znamená, že kritérium úspěchu rozšíření heterofenomenologie o nový typ řečové hry bude spočívat v tom, že bude schopna říci o vědomí a jeho jakosti něco, co by bez užití tohoto nového typu řečové hry nešlo. Těžko hádat, kterým směrem by se snaha měla ubírat, a rád bych zdůraznil, že tato práce si nevytkla za cíl předložit vypracovaný návrh reformy heterofenomenologie, pouze její předběžné nastínění. Pokud řečová hra deskripce (tak jak se provozuje ve vědě) při pokusech popasovat se se subjektivitou selhává, možná by stálo za to nechat se literaturou inspirovat hlouběji. Mnozí spisovatelé jsou ceněni právě proto, že mají talent napsat texty, které se čtenářů bytostně dotýkají, protože *lato sensu* vystihují, jaké to je jimi být. A nemusí jít jen o prózu, poesie má k subjektivitě vědomí blízko, ovšem Dennettova heterofenomenologie z této afinity nedokáže těžit. Představme si, že heterofenomenologický subjekt na otázku „Jak ses cítil, když ...“<sup>176</sup> odpoví: „V doupěti žaludku / všechna úzkost světa / utahuje / smyčku.“<sup>177</sup> Budťo

---

<sup>171</sup> Srv. Lyotard, J.-F.: *Postmoderní situace* in J.-F. Lyotard: *O postmodernismu*, Filosofia, Praha, 1993, str. 100, 126-130

<sup>172</sup> Tamtéž, str. 128

<sup>173</sup> Srv. tamtéž

<sup>174</sup> Tamtéž, str. 129

<sup>175</sup> Srv. tamtéž, str. 162, 171, 175

<sup>176</sup> Dennett, D.: *Who's On First? Heterophenomenology Explained*, str. 24

<sup>177</sup> Gilbert-Lecomte, R.: *Život, láska, smrt, prázdno a vítr*, Malvern, Praha, 2006, str. 28

můžeme tento výrok chápat jako deskripci a vydedukovat z něj, že subjekt trápí zažívací potíže, nebo k němu přistoupit jako k verši a jako verš jej interpretovat. Mají-li Nagelovými slovy vzniknout nové pojmy či termíny adekvátní k popisu jakosti lidské subjektivity (nebo, jak říká Lyotard, nové řečové hry vedoucí k novým typům výpovědí), sázka na schopnosti literátů, kteří v oblasti řeči uplatňují svou kreativitu a invenci, se mi nezdá nepřipadná, byť jde pochopitelně o spekulaci podloženou pouze vlastní čtenářskou zkušeností.

Napadá mě ještě jeden směr, z něhož by možná šlo k rozšíření repertoáru heterofenomenologie přistoupit. Dennett, jak již bylo řečeno, chápe jako skryté řečové akty i takové úkony, jako je například zmáčknutí čudlíku. Roy v této souvislosti mluví o tom, že coby svědectví subjektů můžeme přijímat i jednoduchá gesta.<sup>178</sup> Filosof Gualtiero Piccinni je téhož názoru a dává dva příklady. „(...) subjekty mohou být požádány, aby vyjádřily míru své spokojenosti (nebo bolesti) ukázáním na obrázky usmívajících se vs. mračících se obličejů. Nebo může subjekt mačkat jedno ze dvou tlačítek podle toho, kterým ze dvou způsobů v daný čas vnímá Neckerovu krychli.“<sup>179</sup> Je zjevné, že takováto gesta mohou mít v rámci experimentu jasně daný význam a jejich užití lze vyjádřit formou soudu, jak to u zmáčknutí tlačítka ukazuje Dennett.<sup>180</sup> Heterofenomenologie tudíž nemá potíž s integrováním jednoduchých gest. Totéž bude podle mého názoru platit pro piktogramy, jednoduché obrázky či takzvané emotikony, které se používají při komunikaci na sociálních sítích. A stejná bude situace i u některých zvuků, například efektů, které doprovází určité typické situace v kreslených seriálech.<sup>181</sup> Ty lze mnohdy také formou citoslovcí převést na text, o čemž se lze přesvědčit v komiksech.

Piccinniho úvahy jsou ještě smělejší. Navrhuje, že data získaná od subjektů na základě toho, co z perspektivy první osoby zakouší, vůbec nemusí být vyjádřitelná pomocí soudu

---

<sup>178</sup> Srv. Roy, J.-M.: *Heterophenomenology and phenomenological skepticism*, str. 18

<sup>179</sup> Piccinni, G.: *How to Improve on Heterophenomenology: The Self-Measurement Methodology of First-Person Data* in *Journal of Consciousness Studies*, 6 (3-4), 2010, str. 88-9

<sup>180</sup> Podle Piccinniho tyto úkony mohou být i neverbální povahy, protože je dokáží vykonat i vytrénované opice, které, předpokládá se, řečí nedisponují.

<sup>181</sup> Na internetovém serveru Youtube je k poslechnutí nahrávka zvuků ilustrujících prohru nebo pocity z ní. K dispozici on-line zde: <https://www.youtube.com/watch?v=YnREvb33zx0> (Přístup 4.4.2019)

nebo nějakého jiného typu verbálního reportu.<sup>182</sup> Tvrdí, že mentální stavy může subjekt vyjádřit i bez zprostředkování řeči.<sup>183</sup> To je pochopitelně v rozporu s Dennettovou teorií vědomí, v níž mají řeč a souzení kruciální úlohu, jak jsem se pokusil ukázat v předchozí kapitole. Pokud se však o heterofenomenologii uvažuje jako o metodě nezávislé na Dennettových stanoviscích ve filosofii mysli, nevidím důvod, proč takovou alternativu nezávažit.

Piccinni bohužel přesvědčivě nepředvádí žádné konkrétní hry, které by byly jednoznačně neřečové a zároveň by dokázaly heterofenomenologii rozšířit či vylepšit. Opět se domnívám, že by mohlo být nápomocné umění. Vyjděme od gest, která podle Dennetta mohou vyjadřovat určitý řečový akt. Můžeme si představit rozsáhlý komplex mnohem složitějších pohybů, která budou vyjadřovat nikoliv jen jednotlivé soudy (jako gesto zmáčknutí čudlíku znamenající „ony dvě spatřené figury se mi zobrazily jedna přes druhou právě teď“<sup>184</sup>), ale jimiž bude možné odvyprávět třeba celý příběh o Romeovi a Julii. Vskutku, právě to činí balet. V baletu nejenže existuje přesná terminologie pro jednotlivé kroky, pozice, pózy a jejich sestavy (arabeska, jelení skok), ale výsledné pohyby mají přinejmenším v klasických dílech fixní popisný či vyprávěcí význam, kterému kompetentní baletní publikum rozumí.<sup>185</sup> Takové pohyby je snad možné chápat jako určitou velmi sofistikovaně zamaskovanou řečovou hru – Juliin pohyb jako vyjádření či deskripci její lásky k Romeovi (či její předsmrtné křeče) nebo přímo jako konkrétní výrok, třeba „Romeo, vezmi si mě“. Avšak tanec se vyvinul. Odlišnost moderního scénického tance oproti klasickému baletu spočívá v tom, že vazba mezi kodifikovanými pohyby umělců a jejich striktně fixovanými významy mizí.<sup>186</sup> Tanečníci svými těly „vyjadřují“ něco, co nelze formulovat řečí, ale co přesto může vystihovat lidskou subjektivitu.

---

<sup>182</sup> Srv. Piccinni, G.: How to Improve on Heterophenomenology, str. 88-9

<sup>183</sup> Srv. tamtéž, str. 92-99

<sup>184</sup> Dennett, D.: Consciousness Explained, str. 77

<sup>185</sup> Velmi pěkný a ilustrativní je článek Paula Kilbeyho *Cracking the code: The meaning of mime in ballet* uveřejněný na internetových stránkách Royal Opera House v Londýně. V článku jsou k vidění ukázky jednotlivých pohybů v Čajkovského baletu *Louskáček* včetně vysvětlení jejich významu. K dispozici on-line zde: <https://www.roh.org.uk/news/cracking-the-code-the-meaning-of-mime-in-ballet> (Přístup 11.4.2019)

<sup>186</sup> Nutno přiznat, že někteří teoretikové se domnívají, že je tanec vždy popisný. Ale ne všichni. Srv. Bresnahan, A.: The Philosophy of Dance, Stanford Encyclopedia of Philosophy. K dispozici on-line zde: <https://plato.stanford.edu/entries/dance/#fiveone> (Přístup 11.4.2019)

Z toho vyplývá předběžný a poněkud fantastický návrh, který by Dennett asi odmítl jako nevědecký: repertoár heterofenomenologie by mohl rozšířit obrat k umění, například k literatuře, tanci anebo k nějakým jeho jiným, zde nerozebíraným formám. Soudím, že jeho správné zapracování do metody postihování subjektivity vědomí by přinejmenším mohlo nahradit Nagelovu „vcitovací“ imaginaci a nabídnout lepší způsob, jak intersubjektivně a objektivněji než preteoreticky pracovat s emocemi, a to aniž by si je člověk pomocí představivosti přímo navozoval. Možná by ale role umění při poznávání subjektivního charakteru zkušenosti mohla být ještě významnější a v nějaké vhodně konfigurované formě by v rámci teorie vědomí mohlo plnit úlohu doplňku vědy. „Dnešní lidé věří, že vědci jsou tu proto, aby je poučovali, básníci, hudebníci a ostatní proto, aby je bavili. *Že je však mají poučit*, to už nenapadne nikoho.“<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Wittgenstein, L.: Rozličné poznámky, Mladá fronta, Praha, 1993, str. 59

## 5. Závěr

V úvodu této práce jsem položil otázku, zda Dennettova heterofenomenologie vyhovuje „upřesněnému“ zadání Nagelovy objektivní fenomenologie. Podle mého názoru vychází najevo, že částečně ano. Plní kritérium objektivnějšího přístupu k vědomí, než jaký vykazuje výchozí „preteoretický“ postoj každodenní lidské zkušenosti, protože převádí veškeré poznatky na slovník přijatelný i z perspektivy třetí osoby, a její podoba tudíž není z hlediska vědy o nic kontroverznější než jiné přístupy, které ve svých experimentech pracují s verbální komunikací, včetně její „skryté“ formy v podobě mačkání čudlíků atd. Tím, že je schopna získat data přímo od subjektů zkušenosti, heterofenomenologie zároveň nerezignuje na perspektivu první osoby, kterou je schopna do svého zkoumání částečně zapojit, i když nejde o jediný její zdroj. Dennettova metoda se tudíž v Nagelově polaritě subjektivního a objektivního bude řadit mezi oba jeho krajní body. Subjektivitu bere heterofenomenologie vážně minimálně v tom ohledu, že zkoumanému subjektu přisuzuje (přínejmenším v první fázi experimentu) papežskou neomylnost. Není možné jej korigovat, mýlit se může v tom, co se děje v něm, ne v tom, „jaké se mu to zdá“. Heterofenomenologie také plní požadavek objektivní fenomenologie tím, že na rozdíl od preteoretického postoje nespolečá na imaginaci, kterou nahrazuje interpretací.

Heterofenomenologie se však mýlí se smyslem objektivní fenomenologie, protože nepostihuje subjektivní charakter zkušenosti. Dennettova metoda vědomí pouze katalogizuje, nevytváří žádné nové pojmy či termíny k popisu jakosti vědomých zkušeností. To je neúspěch i v případě, že subjektivní charakter zkušenosti spolu s Dennettem prohlásíme za pouhou fikci či iluzi. Heterofenomenologie si dala za cíl „vystihnout nejsoukromější a nepopsatelné subjektivní zkušenosti“<sup>188</sup>, a tomuto záměru nedostojí, pokud pouze vyjmenuje, které fikce manifestní obraz konkrétního subjektu tvoří, avšak nikoliv jaká je fenomenální prožitková kvalita těchto fikcí. Pokud se spokojí s katalogem vědomých obsahů, může heterofenomenologie ve věci subjektivního charakteru zkušenosti posloužit pouze jako podklad pro imaginaci, díky níž je možné pokusit se si fenomenalitu

---

<sup>188</sup> Dennett, D.: *Consciousness Explained*, str. 72



prožitků navodit, což však není primárním cílem objektivní fenomenologie, ale její možnou nadstavbou.<sup>189</sup>

Katalogový charakter heterofenomenologie dodává na přesvědčivosti Nagelovu tvrzení, že nedisponujeme slovníkem k popisu subjektivního charakteru zkušenosti, a zároveň ukazuje jako legitimní Hackerovu kritiku vágnosti popisů fenomenální jakosti zakoušených mentálních stavů. Pokusil jsem se odůvodnit svůj názor, že příčinou tohoto selhání je omezení repertoáru heterofenomenologie na jeden typ řečové hry, a následně argumentovat pro jeho rozšíření. Dennett podle mého soudu správně ukazuje, že intersubjektivním médiem, v němž je třeba o subjektivitě zkušenosti uvažovat, je lidská řeč, avšak nikoliv pouze v podobě prostých deskripcí, nýbrž v celé své funkční a výrazové bohatosti.

Myslím si, že pokud je můj návrh na rozšíření heterofenomenologického repertoáru oprávněný, je na místě zvážit, zda Nagelovo tvrzení o neschopnosti vědy postihnout subjektivitu vědomí nemá jinou příčinu, než kterou Nagel deklaruje. V článku o netopýrovi tvrdí, že subjektivní charakter zkušenosti zkrátka nelze zachytit z objektivní perspektivy, avšak tento argument je, jak bylo ukázáno, v rozporu s projektem objektivní fenomenologie. Krom toho je také minimalizována jeho přesvědčivost tím, že subjektivní a objektivní nejsou chápány jako protiklady definující dva způsoby rozumění světu, ale póly spektra. Alternativní vysvětlení nezdarů při zkoumání subjektivity vědomí lze získat, pokud na teorii vědomí aplikujeme Lyotardovu postmoderní kritiku týkající se vědy obecně: nedisponují adekvátním slovníkem pro popis vědomí, protože se drží příliš úzkého repertoáru řečových her designovaných na „pohled odnikud“.

Z práce, myslím, plyne překvapivé zjištění, že přestože Nagel a Dennett zastávají diametrálně odlišné pohledy na subjektivní charakter zkušenosti (pro prvního jde o definiční vlastnost vědomí a *explanandum* teorie vědomí, pro druhého o iluzi v manifestním obraze světa), oba dva nakonec jejich kontrastní postoje dovádí k podobným filosofickým problémům. Vycházejíce z rozdílu mezi perspektivou první a třetí osoby musí vynaložit značné úsilí, aby unikli solipsismu a uhájili možnost vztahovat se k subjektivitě druhých lidí, přičemž nakonec vědomé zkušenosti prohlásí za intersubjektivně přístupné. Dennettovi

---

<sup>189</sup> Viz výše, str. 24-5

k tomu slouží médium lidské řeči a teorie intencionálního postoje, Nagelovi obecná ideje perspektivy. Nagel tvrdí, že neexistují objektivní fakta, která by subjektivnímu charakteru zkušenosti odpovídala, což ho vede k jisté formě dualismu: není jeden způsob jakým věci jsou, ani jedna metoda, jak je poznat.<sup>190</sup> Ani Dennett se ve svém myšlení neobejde bez zvláštní duality vědeckého a manifestního obrazu světa. Pokusil jsem se ukázat, že vztah mezi nimi není u Dennetta úplně vyjasněný, a tato nejasnost se mimo jiné týká otázek spjatých se subjektivním charakterem zkušenosti. Dennettovi se do určité míry vrací psychofyzický problém, protože musí vysvětlit, jak přesně neurální děje v mozku (jejichž poslední ultimáta zatím neznáme) způsobují mentální „projekce“ v manifestním obraze světa. Dennett si při vysvětlení bude muset dát pozor na riziko epifenomenalismu a také se vyvarovat toho, aby vztah mezi neurálními ději a jejich „projekcemi“ nebyl stejně otevřený a nejednoznačný jako v případě textů a literárních fikcí. A problémem souvislosti mentálních obsahů a neurálních dějů v mozku se zabývá i Nagel, jeho řešení v podobě „*double-aspect theory*“ však v této práci nebylo tematizováno.

---

<sup>190</sup> Srv. Nagel, T.: *Subjective and Objective*, str. 212

## 6. Literatura

- Bresnahan, A.: The Philosophy of Dance, Stanford Encyclopedia of Philosophy.  
On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/dance/#fiveone> (Přístup 11.4.2019)
- Calvino, I.: Neviditelná města, Dokořán, Praha, 2017
- Dennett D., Consciousness Explained, Back Bay Books/Little, Brown and Company, New York, 1991
- Dennett D.: Quining qualia *in* Consciousness in Contemporary Science, Oxford University Press, 1988
- Dennett, D.: From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds, W.W. Norton & Company, New York, 2017
- Dennett, D.: Heterophenomenology Reconsidered *in* Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6 (1-2), 2007
- Dennett, D.: Who's On First? Heterophenomenology Explained *in* Journal of Consciousness Studies, 10 (9-10), 2003
- Gilbert-Lecomte, R.: Život, láska, smrt, prázdno a vítr, Malvern, Praha, 2006
- Gregory, R.L. (ed.): The Oxford Companion to the Mind, Oxford University Press, New York, 1987

- Hacker, P.M.S.: Is There Anything It Is Like to Be a Bat? *in* Philosophy 77, The Royal Institute of Philosophy, 2002
- Hill J., Mihálik J. (eds.): Vědomí bez redukce. Antologie esejů ze současné filosofie mysli, Smršť, Praha, 2015
- Hill, Ch.: Of Bats, Brains, and Minds *in* Philosophy and Phenomenological Research, 38 (1), International Phenomenological Society, 1977
- Joyce, J.: Odysseus, Argo, Praha, 2012
- Köster, E.P., van der Stelt, O., Nixdorf, R.R. et al.: Olfactory imagination and Odor Processing: Three Same-Different Experiments *in* Chemosensory Perception, 7 (2), 2014
- Leibniz: Monadologie a jiné práce, Svoboda, Praha, 1982
- Leibniz: Theodicea, OIKOYMENH, Praha, 2004
- Mangan, B.: Dennett, Consciousness, and the Sorrows of Functionalism *in* Consciousness and Cognition 2, 1993
- Marbach, E.: No heterophenomenology without autophenomenology: Variations on a theme of mine *in* Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6 (1-2), 2007
- Nagel, T.: Mind and Cosmos, Oxford University Press, New York, 2012
- Nagel, T.: Mortal Questions, Cambridge University Press, New York, 1979
- Nagel, T.: Other Minds: Critical Essays 1969-1994, Oxford University Press, New York, 1995

- Nagel, T.: *The View From Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1989
- Ouředník, P.: *Europeana. Stručné dějiny dvacátého věku*, Volvox Globator, Praha, 2012
- Peregrin J.: *Kapitoly z analytické filosofie*, Filosofia, Praha, 2005
- Petříček, M.: *Si licet comparare. Globální skutečnost, marginalita in Svatoň, V., Housková E., Král, O. (eds.): Mezi okrajem a centrem. Studie z komparatistika II, Centrum komparatistiky FFUK, Praha, 1999*
- Piccinni, G.: *How to Improve on Heterophenomenology: The Self-Measurement Methodology of First-Person Data in Journal of Consciousness Studies, 6 (3-4), 2010*
- Pitt, D.: *The Phenomenology of Cognition or „What Is It Like to Think That P?“ in Philosophy and Phenomenological Research, 69, 2004,*
- Poláček, K., Slabý, Z.K. (ed): *O humoru v životě a umění, Československý spisovatel, Praha, 1961*
- Poláček, K.: *Okresní město; Hrdinové táhnout do boje; Podzemní město; Vyprodáno, Naše Vojsko, Praha, 1955*
- Roy. J.-M.: *Heterophenomenology and phenomenological skepticism in Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6 (1-2), 2007*
- Řehulková, H.: *Přehled soudobých interpretačních teorií, Studia Philosophica 58 (2), 2011*

- Schwitzgebel, E.: No unchallengeable epistemic authority, of any sort, regarding our own conscious experience –Contra Dennett? *in* Phenomenology and the Cognitive Sciences, 6 (1-2), 2007
- Wittgenstein, L.: Rozličné poznámky, Mladá fronta, Praha, 1993